

CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES 4

DIRECTEUR : GUY-H. ALLARD
Institut d'études médiévales
Université de Montréal

abélard du bien suprême



BELLARMIN
Montréal

VRIN
Paris



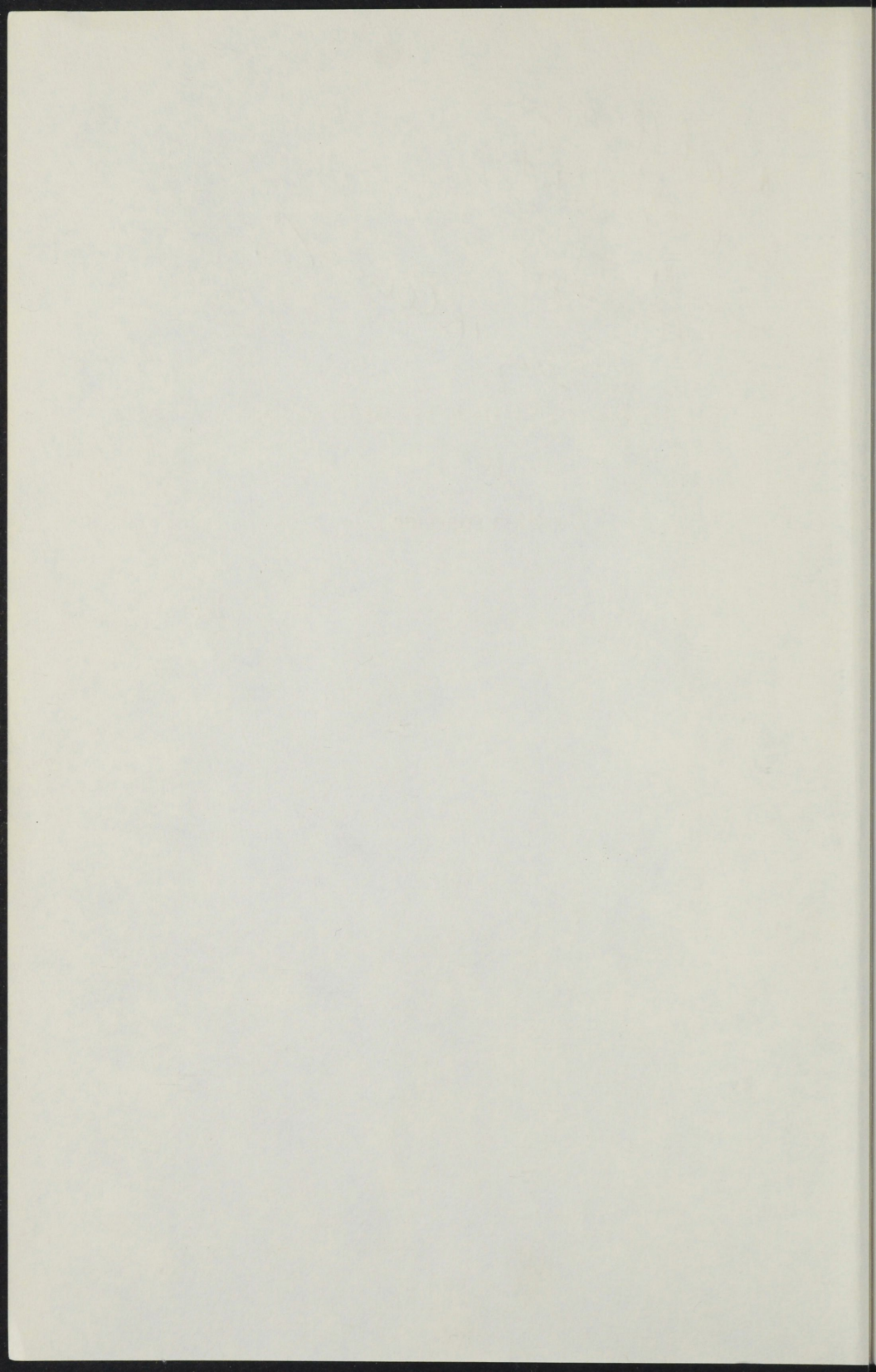
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

BIBLIOTHÈQUE
DES LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES

à la bibliothèque
de l'Institut

Honnors -

Suz. H. C. C.



CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

IV

Du Bien suprême

Les *Cahiers d'études médiévales* sont publiés avec la participation des Facultés de Théologie et de Philosophie des Jésuites au Québec.

Le présent ouvrage a été publié grâce à une subvention accordée par le Conseil Canadien de Recherches sur les Humanités dont les fonds ont été fournis par le Conseil des Arts du Canada.

Institut d'études médiévales
Université de Montréal

CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

IV

ABÉLARD

DU BIEN SUPRÊME

(Theologia Summi boni)

Introduction, traduction et notes par

JEAN JOLIVET

Bellarmin
Montréal

J. Vrin
Paris

1978

62036

Dépôt légal — 2e trimestre 1978 — Bibliothèque Nationale du Québec
Copyright © Les Éditions Bellarmin 1977
ISBN 0-88502-243-2

Introduction

Abélard, dans l'*Historia calamitatum*, décrit ainsi les circonstances et l'esprit dans lesquels il composa la *Théologie* dont on présente ici la traduction¹ : « Or il advint que je m'occupai d'abord de traiter du fondement même de notre foi en usant de similitudes de la raison humaine, et que je composai un traité de théologie sur l'unité et la Trinité divines, à l'intention de mes étudiants. Ceux-ci exigeaient des raisons humaines et philosophiques, et réclamaient sans cesse ce qui peut se comprendre, de préférence à ce qui peut se dire ; ils disaient en effet qu'un énoncé verbal que la compréhension ne suivrait pas serait inutile, qu'on ne peut croire ce qu'on n'a pas compris au préalable, et qu'on se rendrait ridicule à prêcher aux autres ce qu'on ne pourrait saisir par l'entendement, pas plus que ceux qu'on enseignerait ; le Seigneur lui-même le prouve : des aveugles guidaient des aveugles »².

Devenu moine à Saint-Denis après sa castration, puis retiré au prieuré de Maisoncelle, Abélard y avait été rejoint par les étudiants, et avait repris pour eux ce qui était déjà à Paris la matière de son enseignement : « doctrine sacrée » et logique — celle-ci devant, dans son esprit, servir d'appât pour leur faire accepter celle-là, qu'il considérait comme plus importante. Mais ses auditeurs ont des exigences précises : ils refusent de se borner à la lettre des textes sacrés et des gloses tirées des écrits patristiques, ils veulent que la compréhension suive l'exposé verbal. À vrai dire cette requête, prise sous sa forme générale, n'avait rien d'incongru ; il suffit, en se bornant au problème de la Trinité et à l'époque d'Abélard, d'évoquer les noms

1. La traduction est faite sur l'édition Ostlender (« Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters », 35, Münster i.W., 1939) ; l'examen des variantes relevées par le Père N.M. Häring nous l'a fait rectifier en quatre endroits : voir N.M. HÄRING, *A Third Manuscript of Peter Abelard's Theologia 'Summi Boni'* (Ms Oxford, Bodl. Lyell 49, fols. 101-128, « Mediaeval Studies », 18 (1956), p. 215-224.
2. *Historia Calamitatum*, éd. MONFRIN, 82, 690-83, 701.

d'Anselme de Cantorbéry et de Richard de Saint-Victor, qui l'un et l'autre voulaient aussi retrouver quelque intelligibilité dans les rapports trinitaires tels que les avaient déterminés les conciles et les Pères ; ils n'ont pas rencontré les oppositions que rencontrera Abélard, encore moins été condamnés. Mais c'étaient des contemplatifs, ils cherchaient et exposaient une intelligibilité spirituelle du mystère ; Abélard était un logicien, sa pensée jouait sur un registre différent : de là ses déboires³. De là aussi l'intérêt de ce texte pour l'histoire de la philosophie : les trois *Théologies* d'Abélard, dont l'essentiel est déjà largement développé dans la première (celle qu'on va lire), sont une application à la matière théologique de la dialectique et de la philosophie telles qu'on les connaissait dans la première moitié du 12^{ème} siècle. On va chercher à en dégager plus précisément ces aspects, en laissant de côté ce qui ressortirait à une histoire de la théologie proprement dite.

Le premier point à déterminer est le décalage évident entre l'esprit de cette oeuvre tel qu'il se dégage de la lecture du texte entier, et l'intention qu'exprime le passage qu'on a traduit plus haut. Si l'on en croit celui-ci, Abélard aurait cherché à déférer aux désirs de ses étudiants en tâchant de rendre compréhensible, sans restriction explicitement posée, le dogme trinitaire ; à exposer les concepts logés dans les formulations traditionnelles de la foi. Programme « rationaliste », en somme — dans les limites acceptées d'une religion dogmatique ; plus tard, dans une lettre adressée à Abélard, Gautier de Mortagne exprimera son étonnement d'entendre les étudiants raconter qu'avec lui on comprend pleinement la Trinité. On avait donc dans les écoles une interprétation qui rencontrait celle des autorités ecclésiastiques : Abélard ne laissait rien inexpliqué ; mais ce qui était pour les uns objet d'exigence et de satisfaction scandalisait les autres. Le texte de l'*Historia calamitatum* va dans ce sens. Mais la *Théologie* elle-même dit le contraire : vers le début du second livre, et à la dernière page — endroits particulièrement importants et significatifs — Abélard explique clairement qu'il n'a pas voulu dire *la vérité* sur les rapports trinitaires, mais « seulement quelque chose de vraisemblable, de proche de la raison humaine » ; que s'il l'a fait c'est seule-

3. On trouve dans l'*Historia Calamitatum* un récit, évidemment unilatéral, de la condamnation de cette première *Théologie* (Soissons, 1121) voir éd. citée, 82, 690-89, 927. Sur l'opposition entre la méthode théologique d'Abélard et celle de ses adversaires, voir J. JOLIVET, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge », 30 (1963), p. 7-51 (plus particulièrement, ici, p. 7-16).

ment pour s'opposer sur leur terrain même aux dialecticiens, ou plutôt aux pseudo-dialecticiens, qui dénoncent comme absurde le mystère de la Trinité : il montrera que leurs objections ne sont pas fondées, et qu'on peut, en restant au niveau de la raison humaine, mettre au jour une logique valide dans les énoncés de la foi. En somme, s'il se livre à un si gros travail de dialectique, c'est que la situation intellectuelle l'y contraint (mais il s'y livre avec une satisfaction évidente !). Sous ce second point de vue, Abélard prend la défense de la tradition ecclésiastique, et s'oppose à des dialecticiens comme son ancien maître Roscelin, qui avait traité de la Trinité d'un point de vue purement rationnel et en avait critiqué la formulation usuelle⁴. Cette dualité d'interprétations est certes à mettre au compte des différences de perspective qui font qu'un auteur donné se détache sur des fonds idéologiques différents selon qu'on le considère de sa gauche ou de sa droite. Mais dans ce cas particulier l'auteur lui-même induit à ces appréciations contradictoires. Cette contradiction tient à vrai dire à la chose même : rendre intelligible un phénomène physique, c'est le ramener à une rationalité mathématique et expérimentale ; mais rendre intelligible un texte, c'est montrer qu'un ensemble signifiant, dont la signification fait problème, réfère bien à un signifié cohérent ; or cette cohérence n'apparaît que dans un autre ensemble signifiant qu'on coordonne ou substitue au premier. Cela revient donc à exprimer dans un langage logique ce qui l'était dans un langage différent. Mais si le signifié est un dogme de foi, posé d'emblée comme supérieur à la raison humaine, que fait-on d'autre que lui substituer un énoncé rationnel ? On peut certes, et Abélard n'y manque pas, y ménager des zones réservées au mystère. Mais Abélard se tenait au plan du langage et de la philosophie, à la différence des spirituels qu'on a cités plus haut ; avec cette méthode, il semble moins faire droit au mystère que le confiner dans un espace réservé — résidu inassimilable plutôt que noyau nourricier. Ainsi peut se comprendre le malentendu entre l'auteur d'une part, ses auditeurs et lecteurs de l'autre ; aussi bien, entre l'auteur et lui-même. Cette explication purement structurelle n'élimine pas, bien entendu, les raisons proprement historiques : le 12^{ème} siècle se caractérise par un appétit intellectuel, un développement du savoir profane, qui devait nécessairement amener des distorsions et des conflits dans la sphère idéologique.

4. Voir la préface d'Ostlender, *op. cit.*, p. XVIII-XX.

Quelque conscience qu'il ait eue, ou non, de ces difficultés, Abélard ordonne son oeuvre de façon parfaitement claire. Le premier livre rappelle l'essentiel du dogme trinitaire tel qu'il avait été élaboré par l'Église catholique (quelques allusions très rapides aux hérésies apparaissent çà et là), et produit des « témoignages de prophètes » et des « témoignages de philosophes » qui l'appuient : ce procédé tient certes à la nature même d'une doctrine fondée sur des textes, et au rapport de l'Ancien Testament au Nouveau, tel que le voient les Chrétiens, mais il tient aussi à la rhétorique, à la codification antique de la plaidoirie, qui veut que des témoins viennent donner leur déposition, et que la solution de la controverse se partage entre l'écrit et le raisonnement : Abélard le rappelle au début du livre II. Ce dernier contient un nouvel exposé du dogme trinitaire, plus techniquement philosophique que le premier ; deux séries d'objections contre la Trinité et contre l'unité divines, et une double élaboration sémantique préliminaire aux réponses : d'abord à propos des mots *même* et *autre* (tout le problème consistant en des rapports d'identité et d'altérité entre trois personnes et une seule essence ou substance), ensuite à propos du mot *personne*. Deux développements complémentaires s'intercalent dans cette construction : le premier, avant l'exposé dogmatique ; le second, après les objections. Ils ont pour objet de faire l'éloge de la dialectique et de l'opposer à la sophistique fallacieuse dont usent les « pseudo-dialecticiens » : ceux-ci ignorent, ou veulent ignorer, que la divinité est « incompréhensible et ineffable ». Ainsi Abélard place vers le milieu de son traité quelque chose qui est à la fois une apologie et un discours de la méthode. Le livre III répond d'abord à la majeure partie des objections, avant de donner une sorte de schéma dialectique de la génération du Verbe et (beaucoup moins longuement et techniquement) de la procession de l'Esprit ; les dernières pages renouent avec le dossier philosophique du livre I, en reprenant, à l'occasion de ce qui vient d'être dit de l'Esprit, l'interprétation de l'« Âme du monde » platonicienne, et en rappelant que les hommes croient *naturellement* en la Trinité. L'ouvrage entier est donc d'une structure parfaitement équilibrée ; la variété des genres — dossiers biblique et philosophique ; analyses et réfutations rigoureuses et subtiles ; éloges et invectives — ne nuit en rien à l'unité de l'ensemble. La ligne générale des livres II et III a déjà quelque chose de la technicité scolastique, mais le traité entier garde la liberté d'allure des écrits patristiques. Quant au contenu, trois points paraissent, du point de vue philosophique, particulièrement importants à analyser : le platonisme d'Abélard tel qu'il se manifeste dans cette *Théologie* ; la théorie et la pratique de la dialectique qui s'y

déploient ; l'investissement de celle-ci dans l'élaboration logique des rapports trinitaires à partir d'une double présentation du dogme.

Il n'est certes pas faux de dire qu'Abélard dépend, comme philosophe, d'Aristote : sa *Dialectique* utilise largement les traités de l'*Organon* qu'il a par ailleurs glosés ; il a ainsi mérité son surnom de *Peripateticus Palatinus*, « le Péripatéticien du Pallet » (du nom de son lieu de naissance). Mais d'Aristote il ne connaissait guère que quelques ouvrages de logique, et les seuls qu'il ait eus à sa disposition courante sont les *Catégories* et l'*Interprétation*. Il n'y avait pas là de quoi nourrir un aristotélisme bien développé, dans la mesure où ces traités ne concernent que la technique du langage ; on y trouve seulement quelques pages — relatives par exemple à la substance, ou aux futurs contingents — qui concernent proprement la philosophie. Certes Abélard les a méditées et utilisées, mais encore une fois cela ne pouvait pas le mener bien loin. En fait, ce qu'on trouve chez lui en fait de métaphysique, explicite ou implicite, relève du platonisme. Sur ce point il est proche de ses contemporains, et notamment de l'École de Chartres. Il avait à sa disposition les mêmes livres qu'eux : la moitié du *Timée*, traduite et commentée par Calcidius ; Macrobe ; la *Consolation de la Philosophie* de Boèce ; et tout ce qui pouvait passer de platonisme par le canal des Pères, particulièrement d'Augustin, sous forme soit de citations et d'exposés exprès, soit d'imprégnation. Tout cela se retrouve dans ses *Théologies*, et d'abord dans celle qu'on présente ici. Son dossier de témoignages philosophiques en faveur de la Trinité est tiré des auteurs qu'on a cités, auxquels il faut ajouter quelques passages d'Hermès Trismégiste transmis par Augustin. Ce dernier, dans un endroit célèbre des *Confessions*, met en parallèle la philosophie des Platoniciens et plusieurs textes de Jean et de Paul, et Abélard ne se fait pas faute de reproduire ces pages. L'Intelligence divine, l'Âme du monde, offrent des traits communs avec le Verbe et l'Esprit saint ; là où les théologies diffèrent on décèle un accord en profondeur pour peu qu'on sache décrypter l'exposé mythique (*involutum*) et y retrouver des concepts qui sont ceux du christianisme. Abélard s'estime donc fondé à dire que les philosophes ont déjà connu la Trinité (mais non l'Incarnation, comme l'avait noté Augustin : lacune qui les écarte du salut) ; et le plus grand des philosophes, il le dit expressément, c'est Platon. Un passage consacré à la lumière divine cite à égalité cinq textes bibliques et une formule des Platoniciens transmise par Augustin ; de même Hermès est cité à propos de la génération du Fils. Cette *Théologie*, qui s'efforce d'articuler le

dogme chrétien aux spéculations philosophiques, baigne dans une lumière platonicienne⁵.

La perspective change quand on passe des notions religieuses aux analyses logico-grammaticales qui font l'essentiel du livre III. Les « pseudo-dialecticiens » prétendaient qu'on ne pouvait maintenir à la fois, sans contradiction, que Dieu fût *une* substance et *trois* Personnes ; mais la contradiction est un concept logique, et Abélard s'efforce de dénouer ces contradictions qu'il juge illusoire. Il dispose pour cela de sa maîtrise inégalable dans les arts du langage tels qu'on les connaissait à son époque, citant Priscien, Boèce, Cicéron, à l'appui de ses réponses aux objections formulées au livre II. Il ne lui suffit pas d'avoir dit, et de répéter, que les lois et les règles posées par les philosophes — et ici c'est Aristote qui est en cause — ne s'appliquent pas aux choses divines : ce serait là une pure et simple fin de non-recevoir opposée à la dialectique ; il s'applique surtout à utiliser celle-ci dans toutes ses ressources pour réfuter ses adversaires ; c'est ce qu'il appelle « répondre aux fous selon leur folie », imiter David qui décapite Goliath avec sa propre épée. Un commentaire détaillé de ce livre III exigerait de nombreux rapprochements avec les oeuvres logiques d'Abélard, *Gloses* et *Dialectique* : règles de l'attribution du prédicat, rapport du tout à la partie, du genre à l'espèce, modes de l'antériorité . . . , une grande part de l'enseignement logique du maître reparaît dans ces exercices étourdissants de dialectique appliquée. Non seulement, en effet, cet art est mis au service d'une élaboration de la matière révélée, mais les livres II et III, avec leurs arguments et contre-arguments (il arrive à Abélard de faire suivre ses réponses de répliques et de dupliques), constituent une véritable joute intellectuelle, une *disputatio* (le mot apparaît dans le texte, avec un sens assez général toutefois). L'adversaire réfuté est par là-même dénoncé comme pseudo-dialecticien et hérétique à la fois — et sous cette situation concrète apparaît la complexité du concept de *ratio* (raison, ou raisonnement), corrélatrice du bon et du mauvais usage de la dialectique. On a déjà noté ce thème, à propos du livre II. En faveur de cet art Abélard reproduit des passages d'Augustin ; il ne peut être mauvais en soi ; il serait même sans doute faux de le décrire comme un outil qu'on peut tourner à diverses fins : la dialectique mal employée n'est pas la dialectique, c'est une sophistique. De même la

5. Pour une étude plus large de cette question voir T. GREGORY, *Abélard et Platon*, dans *Peter Abelard . . . edited by Prof. E.M. BUYTAERT*, Leuven-The Hague, 1974, p. 38-64.

raison a son origine en Dieu tout comme la foi (*per fidei sive rationis donum*). La faute des hérétiques ou pseudo-dialecticiens est une faute globale, elle implique tout un mode d'existence : on n'use bien de la dialectique que si l'on mène une vie bonne, et Abélard loue les philosophes, notamment Socrate, d'avoir su qu'on ne pouvait connaître les choses divines si l'on n'était vertueux. En matière de foi l'usage correct de la dialectique est subordonné à la révélation, qui d'une part montre à la raison ses limites et d'autre part lui fournit les vérités sur lesquelles elle s'exercera. Il n'est pas question de déduire les Personnes divines : on ne peut qu'interpréter leurs relations à partir de ce qu'enseigne la foi, et réfuter les fausses objections de ceux qui négligent la situation véritable de la raison ; mais de toute façon on ne parviendra jamais à la vérité pleine sur ce point. Tout ce qu'on peut faire, c'est construire des modèles logiques qui permettront de voir comment le dogme de la Trinité n'enferme pas les absurdités que pensent y voir les hérétiques (par exemple : le même être est à la fois homme et animal ; pourtant le propre de l'espèce *homme* n'est pas le propre du genre *animal* ; d'autre part le rapport entre genre et espèce est tel, que celle-ci implique celui-là sans que la réciproque soit vraie ; on peut apercevoir par là comment il y a en Dieu une essence et plusieurs Personnes, et avoir quelque idée de la génération du Fils, de même essence que le Père et coéternel à lui tout en en étant engendré). Cette construction de modèles suppose une connaissance précise de la totalité des arts du langage ; non seulement de la logique pure, mais aussi d'une manière de grammaire philosophique qui condense les enseignements de la grammaire proprement dite, de la dialectique et de la rhétorique. D'une part, la solution des objections suppose qu'on a déterminé et dissocié comme il convient les sens des mots *même* et *autre*, selon une analyse rigoureuse éclairée par la logique ; d'autre part, les mots n'existent jamais seuls : ils sont pris dans des phrases, de sorte que l'équivalence de mots isolés peut ne pas se conserver dans certains contextes ; étant d'institution arbitraire, ils dépendent de l'usage ; en tant que véhicules de la révélation, ils sont pris dans une histoire, c'est pourquoi les prophètes se sont exprimés moins clairement que les philosophes à propos du Père et du Fils ; ils ont pour rôle d'édifier ; ils sont sujets à des transpositions (*translationes*), notamment, mais non uniquement, quand il s'agit d'exprimer les choses divines, qui dépassent tout langage. En somme le langage est par un côté expression de rapports précis sur lesquels doit se fonder une dialectique exacte, et par un autre côté il est un ensemble vivant qui tient à l'inter-subjectivité, s'étire dans le temps, se déploie entre Dieu et l'homme. Cette conscience intime et

étendue du langage, et particulièrement de la sémantique, s'exprime abstraitement et systématiquement dans les oeuvres logiques d'Abélard, et se manifeste ici d'une façon plus souple, selon les besoins de l'argumentation — comme elle apparaît, plus brièvement mais avec plus d'ordre, dans le prologue du *Sic et non*, à peu près contemporain de cette *Théologie*.

On n'entreprendra pas de détailler ici la façon dont Abélard expose et défend à l'aide de la dialectique le dogme de la Trinité. Il n'est pas sans intérêt toutefois de résumer la façon dont il définit les Personnes et leurs relations réciproques : non qu'il innove sur ces points, mais il tire habilement parti des éléments doctrinaux dont il disposait. Dès les premières pages du traité, les noms des trois Personnes apparaissent comme le résultat d'une distinction révélée par le Christ lui-même dans la perfection de Dieu défini comme Bien suprême, *summum bonum* : il l'a appelé Père à raison de sa puissance, Fils à raison de sa sagesse, Esprit à raison de sa bonté. Nous sommes donc ici au carrefour de la révélation et de la philosophie, plus précisément de la morale antique, où le concept de souverain bien tient une place centrale ; ainsi cette première présentation du mystère est en harmonie avec le contenu du livre I, qui contient un dossier scripturaire (limité comme on l'a dit à l'Ancien Testament) et un dossier philosophique. Au livre II, nouvel exposé de la croyance chrétienne relativement à la Trinité ; l'éclairage change, les Personnes se définissent selon leur être : le propre du Père est d'être par soi-même, celui du Fils, d'être éternellement engendré par le Père, celui de l'Esprit, de procéder à la fois du Père et du Fils ; le tout sans préjudice de l'unité radicale qui caractérise l'essence divine. La note philosophique est donnée par le concept de « propre », *proprium*, qui relève de la dialectique ; le propre intervient dans la définition de chaque Personne, et précisément l'identité par la définition sera distinguée de l'identité numérique et de l'identité essentielle ; cette distinction permettra de maintenir à la fois l'unité essentielle de Dieu et la pluralité des Personnes. Mais, et c'est là peut-être le plus intéressant, Abélard unit les deux systèmes d'analyse pour rendre compte de la génération du Fils : la sagesse étant une puissance, une certaine puissance, le rapport du Fils au Père est analogue à celui de l'espèce au genre ; rapport qui combine l'identité d'essence, la diversité des définitions, et l'implication non-réciproque du genre par l'espèce (le même être qui est homme est aussi animal ; le propre de l'homme n'est pas celui de l'animal ; *homme* implique *animal* sans que *animal* implique *homme*). Le Père et le Fils sont une même essence sans avoir

même propre ou définition, et le Fils implique le Père sans que le Père, pris en soi, implique le Fils : telle est la génération en Dieu d'une Personne par l'autre. Plus loin Abélard affine cette description logique pour montrer que le Fils n'est ni postérieur ni inférieur au Père. Mais contentons-nous d'avoir noté la façon dont il joint en une seule deux conceptualisations apparemment différentes, selon une analyse tributaire à la fois de la tradition chrétienne, de la philosophie, et de la technique dialectique.

La situation d'Abélard dans l'histoire de la pensée médiévale ne se manifeste pas seulement dans l'organisation de ses *Théologies*, et dans les concepts et présupposés sur lesquels elles se fondent : on la saisit aussi à travers son vocabulaire. Trois exemples fixeront quelque peu les idées à ce sujet. En premier lieu, on peut relever l'équivalence entre *substantia*, substance, et *essentia*, essence⁶ : alors que plus tard on distinguera nettement le premier, qui désignera le sujet concret, et le second qui en exprime le principe d'être, Abélard emploie assez indifféremment l'un pour l'autre, voire les pose explicitement comme interchangeable : *essentia sive substantia*. Ce trait de vocabulaire philosophique est encore, si on le prend positivement et non plus comme un simple archaïsme, un indice du platonisme d'Abélard, du moins de sa dépendance en ce point d'Augustin et de Calcidius, qui l'un et l'autre identifient *essentia* et *substantia*. On peut faire une remarque analogue au sujet du mot *involucrum*, déjà signalé, et qu'on a traduit par « mythe » : il s'agit là d'un genre philosophique qui consiste à exprimer dans une image une notion qui se dérobe à l'exposé conceptuel, parce qu'elle est trop haute pour le langage et même l'entendement humain ; c'est là un procédé typiquement platonicien (c'est à propos de l'Âme du monde qu'Abélard s'en explique, citant un long texte de Macrobie), que refusera la scolastique aristotélisante⁷. Il faut le distinguer de la *similitudo*, qui à la différence du mythe n'enveloppe pas son signifié dans une image, mais en détermine la correspondance avec une relation strictement conceptualisée ; ainsi la génération du Fils par le Père se laisse comparer au rapport de l'espèce au genre, à celui d'une statue de cire à la cire. Cela n'est pas sans rappeler la relation d'analogie, telle qu'elle sera

6. Voir sur ce point J. JOLIVET, *Notes de lexicographie abélardienne*, dans *Pierre Abélard-Pierre le Vénéral*, Paris, 1975, p. 531-543 (spécialement p. 538-543).

7. Voir M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954, p. 144 ; et d'autre part *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, dans E. JEAUNEAU, *Lectio Philosophorum*, Amsterdam, 1973, p. 125-192, et P. DRONKE, *Fabula*, Leiden-Köln, 1974, p. 55-67.

élaborée, de façons diverses, dans la scolastique ; mais les différences de contexte et de contenu sont trop importantes pour qu'on n'ait pas préféré transposer simplement ici *similitudo* en « similitude » : on pense éviter ainsi qu'on ne l'assimile trop hâtivement à l'analogie des théologiens ultérieurs. C'est du moins le parti qu'on a pris pour les pages du livre III où ce procédé est systématiquement utilisé ; ailleurs, là où le mot apparaît comme incidemment et, selon toute apparence, sans qu'Abélard lui attache sa signification spéciale, ou du moins sans qu'il la développe, on l'a traduit simplement par « analogie » : ce mot après tout a aussi un sens courant dans lequel il n'est pas interdit d'en user quand le contexte y autorise.

On n'a pas voulu en ces quelques pages épuiser le sens, les connexions et les difficultés du texte qui suit ; il suffisait d'avoir attiré l'attention du lecteur sur quelques points philosophiquement importants de cette *Théologie*.

TRAITÉ DE L'UNITÉ ET DE LA TRINITÉ DIVINES

(*Theologia Summi boni*)

Sommaire des livres.

— Ce que contient le premier livre de l'oeuvre qui suit.

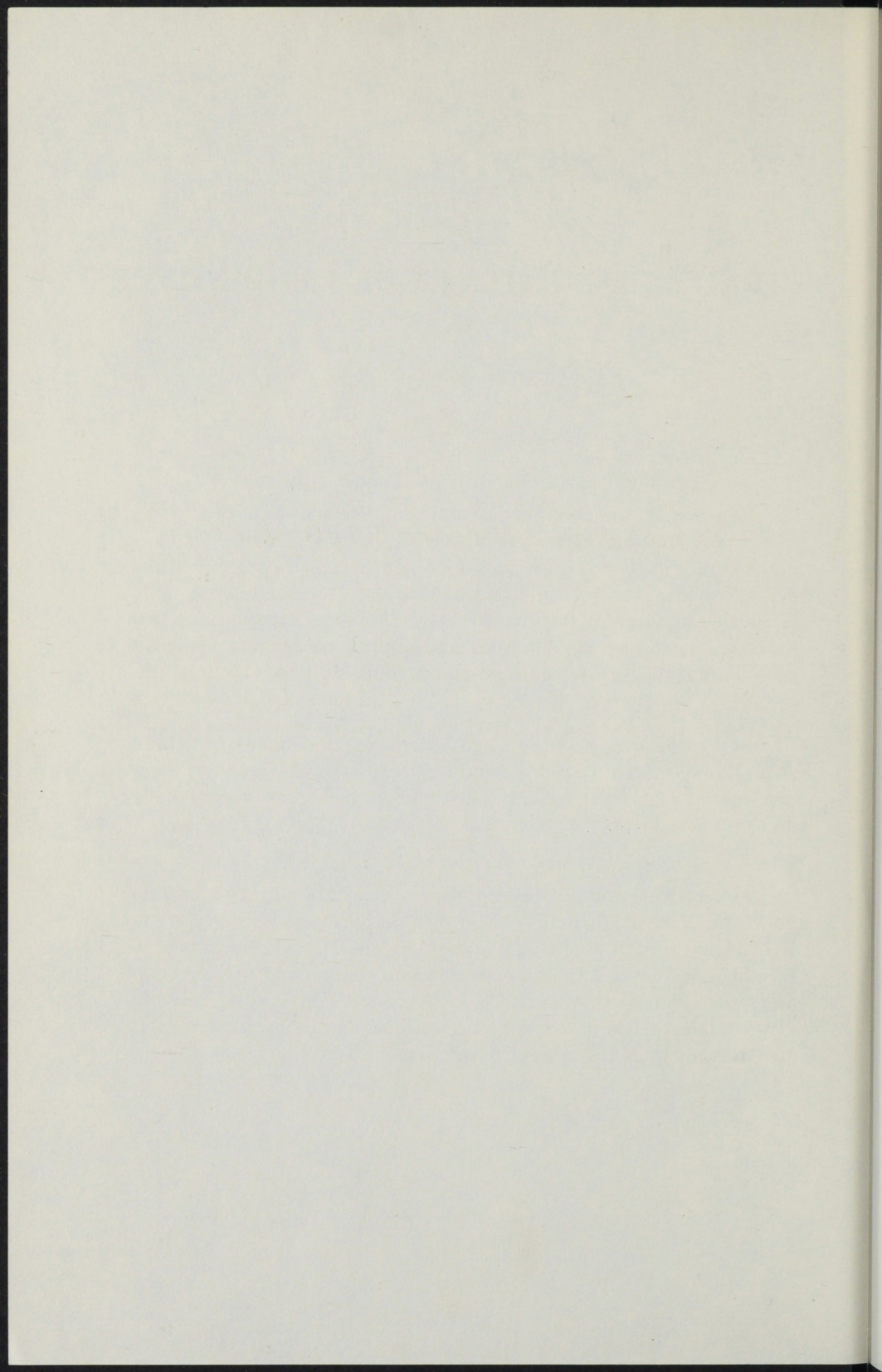
Le premier livre contient : ce que veut dire la distinction de trois Personnes en Dieu, autrement dit ce que signifient en lui les trois noms Père, Fils, Esprit saint ; des témoignages, tant de prophètes que de philosophes, sur la Trinité sainte ; en outre, la raison pour laquelle la Sagesse de Dieu est appelée Verbe, et sa Bonté, Esprit saint. On y montre encore que les dires des philosophes concernant l'âme du monde peuvent légitimement se comprendre de l'Esprit saint.

— Ce que contient le second livre.

Le second livre propose un résumé de la foi concernant l'Unité et la Trinité ; des objections contre cet exposé ; combien ont d'acceptions les mots *même* et *autre* ; de combien de façons on emploie le mot *personne*.

— Ce que contient le troisième livre.

Le troisième contient les réponses aux objections ; la génération du Verbe à partir du Père, c'est-à-dire de la Sagesse à partir de la Puissance, et selon quelle analogie on appelle Père, la Puissance, et Fils, la Sagesse. Il contient en outre la procession de l'Esprit ; la manière dont Platon estime que l'Âme du monde, par laquelle il entend l'Esprit saint, a été créée, c'est-à-dire a eu un commencement ; et que tous les hommes croient naturellement à la Trinité.

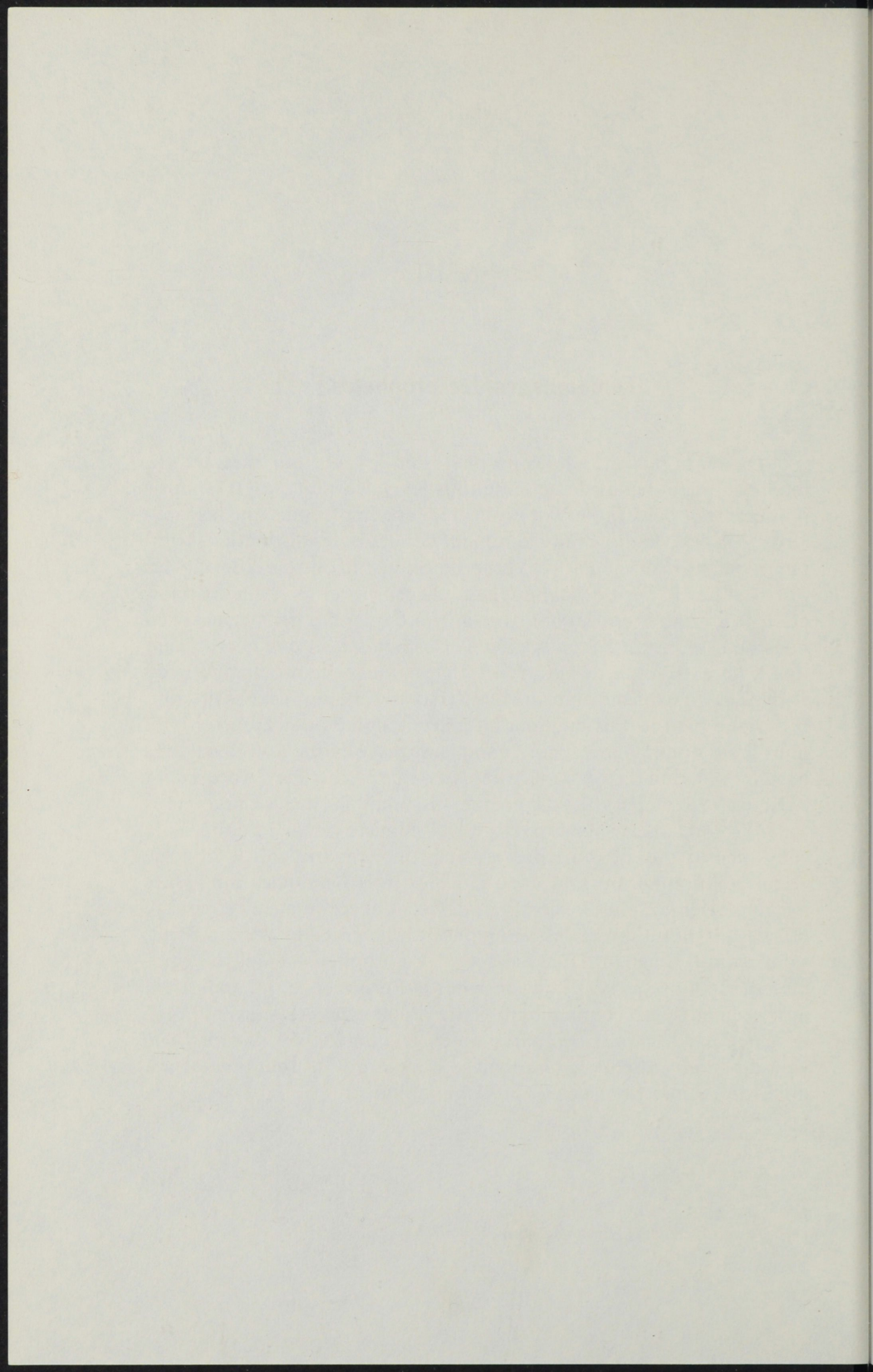


LIVRE I

Chapitre I

Ce que signifie la distinction des Personnes.

Dans la perfection du Bien suprême qu'est Dieu, la Sagesse même de Dieu incarnée, le Seigneur Christ, a soigneusement marqué des distinctions en la décrivant sous trois noms, quand pour trois raisons il a nommé Père, Fils, Esprit saint, la substance divine unique et singulière, foncièrement individuelle et simple.



Chapitre II

Ce que signifient les noms des Personnes.

Il l'a appelée Père à raison de cette puissance unique de sa majesté, de l'omnipotence par laquelle elle peut faire tout ce qu'elle veut, puisque rien n'est capable de lui résister ; il a appelé Fils cette même substance divine parce que s'y reconnaît une sagesse propre par laquelle elle peut discerner et distinguer toutes choses selon la vérité, en sorte que rien ne peut lui échapper ni l'abuser. Il l'a appelée encore Esprit saint selon la grâce de sa bonté, par laquelle Dieu ne médite le malheur d'aucun homme, mais est prêt à les sauver tous, nous distribue les dons de sa grâce sans considérer ce que mérite notre méchanceté, et sauve par sa miséricorde ceux qu'il ne peut sauver par sa justice. Que Dieu donc soit trois Personnes — Père, Fils, Esprit saint — cela revient à dire que la substance divine est puissante, sage, bonne ; davantage : qu'elle est la Puissance même, la Sagesse même, la Bonté même.

C'est en ces trois caractères : puissance, sagesse, bonté, que consiste l'entière perfection du bien, et l'un quelconque d'entre eux ne vaut guère sans les deux autres. Quelqu'un de puissant, mais qui ne sait régler ce qu'il peut selon la loi de la raison, n'a qu'une puissance funeste et pernicieuse. S'il est sage, s'il agit avec discernement, mais est impuissant, il n'aboutit à rien. Est-il puissant et sage sans être aucunement bon, il est d'autant plus porté à nuire que sa puissance et son habileté lui permettent d'accomplir plus sûrement ce qu'il veut : celui que n'émeut nul sentiment de bonté ne laisse rien espérer aux autres de ses bienfaits. Mais celui en qui ces trois qualités se rencontrent : qui peut accomplir ce qu'il veut ; qui, étant bon, veut selon le bien ; et qui n'excède pas follement les bornes de la raison — celui-là, d'évidence, est certes vraiment bon, et parfait en tous points.

Mais cette analyse de la Trinité, qui permet de décrire comme il

convient la perfection du Bien suprême, est aussi très utile pour inculquer aux hommes l'attachement au culte divin. C'est pour cela que la Sagesse même de Dieu incarnée a tenu tout particulièrement à la révéler. Deux choses en effet nous assujettissent entièrement à Dieu : la crainte et l'amour. La puissance et la sagesse nous inspirent au plus haut point la crainte, puisque nous savons que Dieu peut punir nos fautes et que rien ne lui échappe. Quant à la bonté, elle a rapport à l'amour, puisque nous aimons particulièrement celui que nous tenons pour très bon. Elle garantit en outre que celui-ci veut punir l'impiété, puisque l'iniquité déplaît d'autant plus que l'équité plaît davantage, selon ce qu'il est écrit : « Tu as aimé la justice et haï l'iniquité »¹.

Par le nom de Père, comme nous l'avons dit, est désignée la Puissance ; par le nom de Fils, la Sagesse ; par le nom d'Esprit saint, le sentiment favorable pour les créatures. Nous déterminerons dans ce qui suit les raisons de ces noms, en expliquant pourquoi ils ont été détournés de leurs significations habituelles pour marquer en Dieu ces distinctions. Mais il nous faut d'abord montrer que cette analyse de la Trinité divine n'a pas été inaugurée par le Christ, mais qu'il l'a enseignée avec plus de clarté et d'exactitude. Car l'inspiration divine a daigné la révéler aux Juifs par les prophètes, aux Païens par les philosophes, pour que la connaissance de la perfection du Bien suprême incitât l'un et l'autre peuple au culte du Dieu unique, « de qui, par qui » et en qui « sont toutes choses »² ; et pour qu'au temps de la grâce cette foi en la Trinité fût plus facilement reçue par l'un et l'autre peuple, la tradition en remontant visiblement aux docteurs antiques.

Citons d'abord le début même de la Loi, là où le législateur Moïse fait de la foi catholique en l'Unité et la Trinité ensemble le fondement de tous les biens. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre »³, est-il dit ; là où nous disons *Dieu*, l'original hébreu a *heloym*, pluriel du singulier *hel*⁴. Pourquoi n'est-il pas dit *hel*, c'est-à-dire *Dieu*, mais *heloym*, qui signifie en hébreu *dieux* ou *juges*, sinon pour accorder ce mot à la pluralité des Personnes divines, et pour faire connaître ainsi qu'il y a pluralité en Dieu, en ce sens qu'il y a en lui trinité, et pour que Dieu soit dit multiple en ce sens qu'il est trine,

1. *Psaumes*, 44,8.

2. *I Corinthiens*, 8,6.

3. *Genèse*, 1,1.

4. On respecte ici comme ailleurs la transcription de l'hébreu suivie par Abélard.

non selon une diversité dans sa substance, mais selon les propriétés de ses Personnes ? Car au même endroit on a pris la profonde précaution d'indiquer l'unité de la substance, quand il est dit *créa* et non *créèrent*. Toujours au même endroit, dans ce qui suit immédiatement, Moïse ajoute la distinction des Personnes, comme pour déterminer qu'il a employé le pluriel *heloym* afin de la faire connaître. Car c'est l'éternité de l'Esprit saint qui est clairement montrée, quand il est dit « l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux »⁵ ; le Verbe, c'est-à-dire le Fils, et le Père avec lui, sont désignés par sous-entendus, quand il est dit : « Dieu dit : . . . soit »⁶ ; c'est-à-dire que le Père a ordonné dans sa Sagesse, qui lui est coéternelle, que des choses fussent faites ; car il ne faut pas voir là une parole corporelle, comme nous le prouverons plus loin. En cet endroit encore où il est écrit : « Et Dieu vit que c'était bon »⁷, est sous-entendue la Bonté de Dieu, que nous appelons Esprit saint ; de même qu'en ces mots : « Dieu dit », on reconnaît le Verbe et le Père. Car ces mots : « Dieu vit que c'était bon » reviennent à ceci : en connaissant que l'oeuvre qu'il avait faite était bonne, il l'aima du fait même qu'elle était bonne, et cela montre d'une façon limpide qu'il est bon lui-même. C'est à juste titre, pour fonder le témoignage de ses oeuvres et pour les faire valoir, que sont rappelées les Personnes divines — Toute-puissance, Sagesse et Bonté de Dieu — pour qu'on croie que celui qui peut cela et qui est bon, a fait ce qu'il a pu et voulu. En outre la beauté des oeuvres démontre la sagesse et la bonté de l'artisan : un artisan suprêmement bon et parfaitement habile compose une oeuvre qui surpasse tout. Et qu'est-ce qui pourrait enseigner l'existence de la Trinité plus clairement que ce passage qui vient plus loin, à propos de la création de l'homme, quand le Seigneur dit : « Faisons l'homme etc . . . »⁸ ? Pourquoi est-il dit *faisons*, au pluriel, sinon pour exprimer l'opération conjointe de la Trinité entière ? Car qui donc Dieu exhorterait-il à créer l'homme, ou à l'aider en quelque chose, puisque seul il va le créer ? D'ailleurs il est écrit : « Qui a secondé l'Esprit du Seigneur, ou qui a été son conseiller ? Avec qui est-il entré en conseil, etc . . . »⁹. Ce qui ensuite est dit par le serpent : « Vous serez comme des dieux »¹⁰ concerne aussi cette pluralité des Personnes divines, de même que cette exclamation du Seigneur : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un de

5. *Genèse*, 1,2.

6. *Genèse*, 1,3.

7. *Genèse*, 1,12.

8. *Genèse*, 1,26.

9. *Isaïe*, 40,13 sqq.

10. *Genèse*, 3,5.

nous »¹¹ ; et encore, ce que dit le Seigneur : « Descendons et brouillons leur langage »¹², alors que Dieu a fait cela tout seul — c'est pourquoi il est ajouté : « Et ainsi il les dispersa »¹³.

Après la Loi, passons maintenant aux témoignages des prophètes.

11. *Genèse*, 3,22.

12. *Genèse*, 11,7.

13. *Genèse*, 11,8.

Chapitre III

Témoignages des prophètes.

David, le plus grand des prophètes et des rois, qui, mettant son intelligence au-dessus de celle de tous les autres, dit : « J'ai compris plus que tous ceux qui m'ont enseigné, j'ai compris plus que les vieillards »¹⁴ — David donc fait clairement connaître les distinctions trinitaires quand il dit : « Par le Verbe du Seigneur ont été affermis les cieux, et par l'Esprit de sa bouche toute leur force »¹⁵. Ailleurs il fait connaître l'unité tout autant que la trinité quand il dit : « Que Dieu nous bénisse, notre Dieu, que Dieu nous bénisse, et que le craignent toutes les extrémités de la terre »¹⁶. En effet la triple proclamation du nom de Dieu exprime la trinité des Personnes, Père, Fils, Esprit saint. Il désigne bien le Fils en ajoutant *notre*, comme pour montrer qu'il nous a été donné par le Père quand la Sagesse divine nous a éclairés par l'incarnation du Verbe. C'est aussi de ce Verbe que l'Apôtre dit : « Dieu n'a pas épargné son propre fils, mais il l'a livré pour nous tous »¹⁷. — Dans le même passage le Psalmiste dévoile l'unité de la substance divine, quand, après avoir prononcé trois fois le nom de Dieu, comprenant un seul Dieu dans les trois Personnes il n'ajoute pas le pluriel *les*, mais le singulier *le*. Cela concorde avec ce passage d'Isaïe qui dit qu'il a vu les Séraphins et les a entendu crier : « Saint, saint, saint le Seigneur Dieu Sabaot »¹⁸. Le prophète a employé légitimement le mot *Seigneur* pour désigner la Puissance, car il appartient aux seigneurs de commander. Cette Puissance est souvent aussi désignée par le nom *Dieu*, parce qu'en grec *theos*, c'est-à-dire *Dieu*, veut dire *crainte*, selon le témoignage d'Isidore¹⁹ ; or tout pouvoir est objet de crainte pour ceux qui y sont soumis.

14. *Psaumes*, 118,99-100.

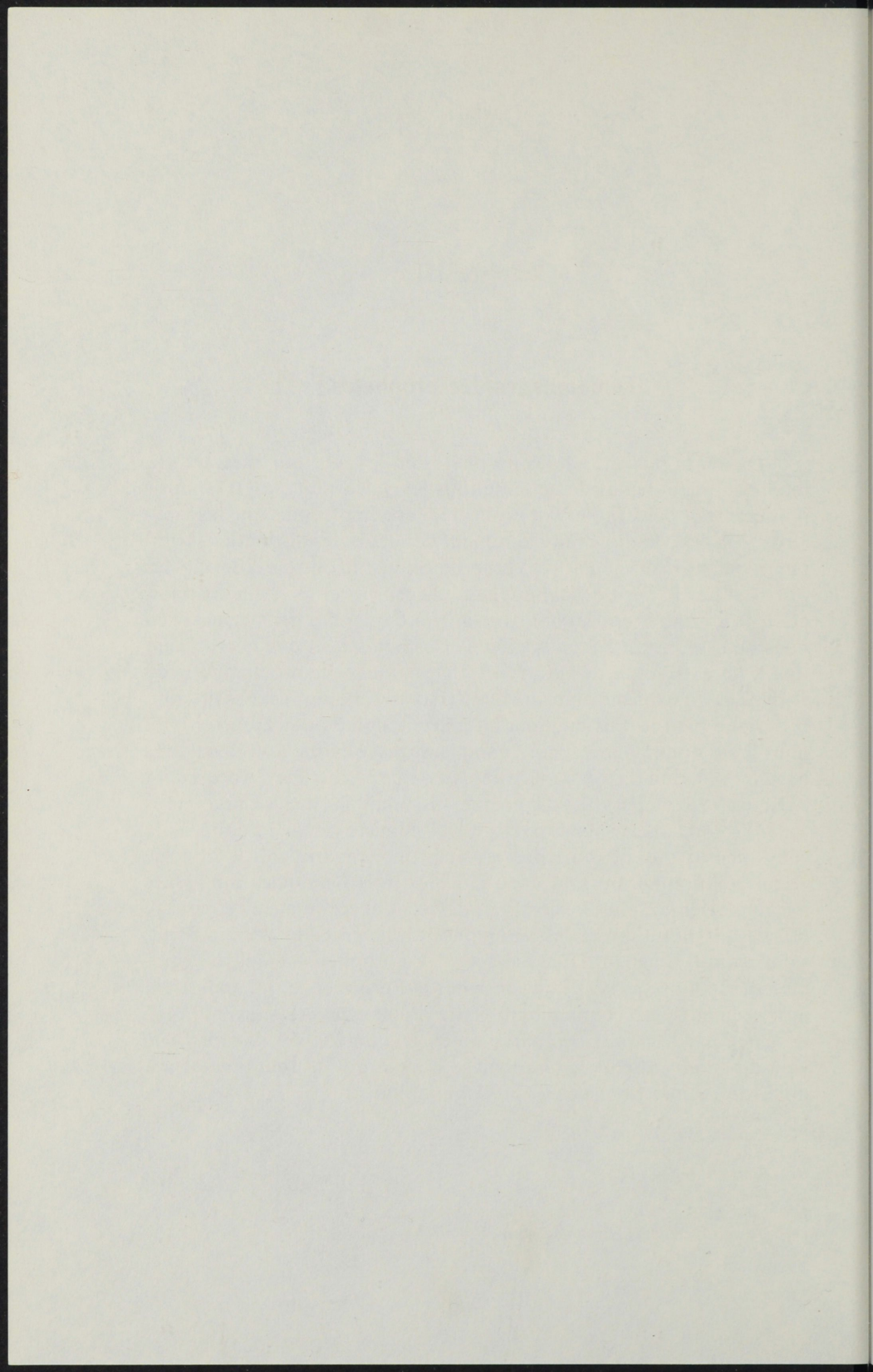
15. *Psaumes*, 32,6.

16. *Psaumes*, 66,7-8.

17. *Romains*, 8,32.

18. *Isaïe*, 6,3.

19. ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, VII, 1 : *Patrologie latine*, 82,259.



Chapitre IV

Pourquoi la Sagesse est appelée *Verbe*.

La Sagesse est appelée *Verbe*²⁰ parce que c'est surtout par des mots que se manifeste l'intelligence de chacun, et l'étendue de sa science. C'est pourquoi Moïse s'exprime comme il le fait : comme nous l'avons rappelé plus haut il commence ses récits des créations des diverses choses par les mots : « Dieu dit », et fait suivre la parole, aussitôt, de son effet : « et il en fut ainsi »²¹ ; il montre que Dieu a créé toutes choses dans son Verbe, c'est-à-dire dans sa Sagesse, c'est-à-dire rationnellement. De cela parle ailleurs le Psalmiste : « Il dit, et les choses furent faites »²², c'est-à-dire : il créa, ou ordonna, toutes choses par la raison. Ailleurs encore il montre plus visiblement que ce Verbe n'est pas un verbe audible et passager, mais intelligible et permanent, quand il dit : « Celui qui a fait les cieux dans l'Intelligence »²³. Cette parole intellectuelle de Dieu, c'est-à-dire l'ordonnance éternelle de sa Sagesse, Augustin la décrit en disant : « La parole divine est la disposition même de Dieu ; elle n'a pas de son bruyant et passager, mais une force qui persiste éternellement »²⁴. À propos de ce Verbe il dit encore, au livre XV du *De Trinitate* : « Il a appelé Fils son Verbe, pour montrer qu'il est issu de lui »²⁵.

20. *Verbum* : mot, parole ; Verbe de Dieu, sa parole éternelle et créatrice (voir *Jean*, 1,1).

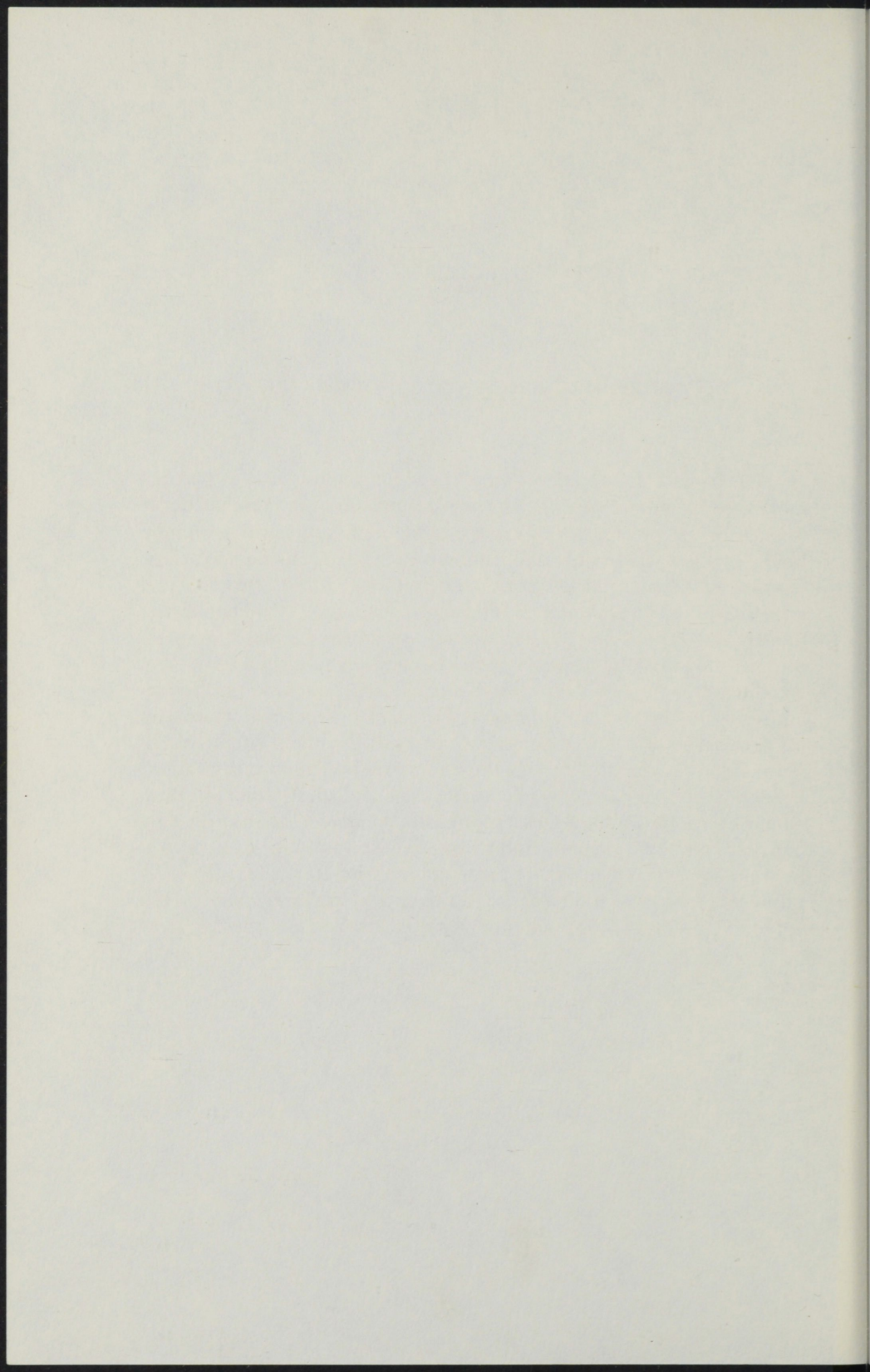
21. *Genèse*, 1,3 sqq.

22. *Psaumes*, 32,9.

23. *Psaumes*, 135,5.

24. *Cité de Dieu*, xvi, 6 ; *Patrologie latine*, 41,484.

25. *De la Trinité*, xv, 17,29 ; *Patrologie latine*, 42,1081.



Chapitre V

Pourquoi la Bonté de Dieu est appelée *Esprit saint*.

Le nom d'*Esprit saint* exprime le sentiment de bienveillance et de charité, parce que l'esprit, c'est-à-dire le souffle, qui sort de notre bouche manifeste le mieux les sentiments de notre coeur, quand nous soupçons d'amour, ou gémissons d'angoisse dans l'effort et la douleur. C'est pourquoi *Esprit saint* est mis pour *sentiment favorable*, selon ce passage du *Livre de la Sagesse* : « Bienveillant est l'Esprit de la Sagesse, et il ne fera pas sortir de malédiction de ses lèvres »²⁶. En cet endroit le nom d'*Esprit saint* est le nom propre d'une seule Personne, alors qu'en un autre sens il est pris comme nom commun aux trois Personnes, parce que la substance divine est spirituelle, non corporelle, et en outre bonne. Il arrive fréquemment qu'un nom commun à beaucoup de choses soit transféré à une seule d'entre elles, comme son nom propre. Et comme les autres choses ont des noms qui leur sont propres et par lesquels elles diffèrent entre elles, et que celle-ci n'a pas de nom qui marque sa différence, celui qui était commun à toutes devient le sien propre ; ainsi nous parlons de *clercs* pour marquer la différence avec les *moines*, bien que les moines soient des clercs ; nous disons *confesseurs* pour marquer la différence avec les *martyrs*, alors que les martyrs devraient tout particulièrement être appelés confesseurs.

Il y a encore beaucoup d'autres passages des prophètes où est clairement montrée la différenciation trinitaire. David lui-même a clairement enseigné la génération éternelle du Fils à partir du Père quand il fait parler ainsi la Personne du Fils : « Le Seigneur m'a dit : tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. Demande-le moi, et je ferai des nations ton héritage, etc . . . »²⁷. *Je t'ai engendré aujourd'hui*

26. *Sagesse*, 1,6.

27. *Psaumes*, 2,7-8.

revient à dire : tu es éternellement à partir de ma substance même. Comme dans l'éternité rien n'est passé ni futur, mais qu'il y a seulement le présent, il utilise l'adverbe qui marque le temps présent pour signifier l'éternité, en disant *aujourd'hui* pour *éternellement*. Il a judicieusement ajouté *j'ai engendré* à *aujourd'hui*, le passé au présent, pour faire connaître, par *aujourd'hui*, que cette génération est toujours présente ; par *j'ai engendré*, qu'elle est toujours accomplie ; que jamais elle ne cesse ni n'a été commencée. Car ce qui est passé est maintenant achevé et accompli, c'est pourquoi il a employé le passé comme pour marquer l'accomplissement, montrant ainsi que le Fils est toujours engendré et a toujours été engendré à partir du Père. Il proclame ailleurs plus clairement l'éternité du Fils, en disant : « Il durera avec le soleil et avant la lune, de génération en génération »²⁸. Et encore : « Avec toi est le principe dans le jour de ta force dans les splendeurs des saints : de mon sein avant l'aube je t'ai engendré, etc . . . »²⁹. Isaïe dit aussi, s'émerveillant de cette génération indicible et éternelle — ou aussi bien de la temporelle, elles sont admirables l'une et l'autre : « Qui racontera sa génération ? »³⁰. C'est comme s'il disait en clair : il n'appartient pas à l'intelligence de l'homme d'exposer cela, mais seulement à celle de Dieu, dont l'Esprit parle dans les fidèles qu'il veut, comme il en témoigne lui-même : « Ce n'est pas vous qui parlez » dans le Verbe, « c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous, etc . . . »³¹. En outre la coéternité de la Sagesse avec le Père est nettement indiquée dans les *Proverbes*, par ces mots : « Moi la Sagesse j'habite dans le conseil. Le Seigneur m'a possédée au principe de ses voies, avant de rien faire, depuis l'origine. Depuis l'éternité j'ai été mise en ordre, depuis les temps anciens, avant que la terre fut faite. Les abîmes n'étaient pas encore, et moi j'avais déjà été conçue ; il n'y avait encore ni sources ni montagnes, moi j'étais mise au monde avant les collines. Il n'avait pas encore fait la terre ni les pivots de la sphère de la terre. Quand il préparait les cieux, moi j'étais là, quand il suspendait les fondements de la terre. J'étais avec lui quand il composait toutes choses, et je me délectais jour après jour, jouant en sa présence en tout temps »³². Y a-t-il chose qui concerne plus clairement la génération éternelle du Verbe, que ceci : la Sagesse elle-même affirme qu'elle a été conçue et qu'elle est mise au jour

28. *Psaumes*, 71,5.

29. *Psaumes*, 109,3.

30. *Isaïe*, 53,8.

31. *Mathieu*, 10,20.

32. *Proverbes*, 8,12 ; 22-27 ; 29-30.

avant la création du monde, et que durant éternellement avec le Père elle joue toujours en sa présence : car ce qui a été conçu et est mis au jour est certes en celui de qui il est engendré, et la Sagesse est dans la substance même, ou essence, de la Puissance, puisqu'elle est elle-même une certaine puissance, comme nous le montrerons plus loin. C'est donc une même chose de dire que la Sagesse est mise au jour par Dieu qui l'a conçue, et de dire que la Sagesse même est engendrée de la substance même du Père, dans laquelle elle est. C'est une même chose de dire que la Sagesse joue en présence du Père et compose toutes choses avec lui, et de dire que la Puissance divine elle-même dispose toutes choses dans sa Sagesse à raison du choix de sa Bonté, de sorte que nous concevons sous ce jeu le sentiment même de bonté, dont il est écrit : « Toute leur force vient de l'Esprit de sa bouche »³³. Quant à ce qu'il dit : que la Sagesse est assise en présence de la Puissance, c'est-à-dire du Père, cela revient à dire que cette Puissance même ne fait rien sans suivre la raison et la voie que lui montre la Sagesse. Michée encore dit, à propos de cette génération éternelle du Verbe par le Père aussi bien que de sa génération temporelle par sa mère : « Et toi Bethlehem Ephrata, petite parmi les villes de Juda, de toi naîtra pour moi celui qui régnera en Israël, et sa naissance remonte à l'origine, aux jours de l'éternité »³⁴.

Invective contre les Juifs.

Qu'ils disent, ces Juifs « rebelles et incrédules »³⁵, de quel futur enfant de Bethlehem il a été dit : « sa naissance remonte au commencement, aux jours de l'éternité » ; car est éternel ce qui n'a pas d'origine. Rapportent-ils cela au Messie, à ce prophète suprême, comme ils disent, qu'ils attendent et qui selon eux sera un homme sans tache, et non en outre un Dieu ? Qu'ils expliquent alors quelle est cette naissance éternelle qui est la sienne, ou de quel lieu il naît éternellement. Disent-ils qu'il naît éternellement en Bethlehem parce que sa naissance qui doit se produire en ce lieu a été prévue et prédestinée par Dieu depuis l'éternité ? Mais de cette façon la nativité de tout homme, de toute chose, est éternelle, ayant été prévue depuis l'éternité. Qu'ils apprennent donc qu'il est une génération éternelle : ils lisent ce qui en est écrit, en lisant ils la proclament, et en la proclamant ils n'y croient pas. Qu'ils me répondent encore sur ce point :

33. *Psaumes*, 32,6.

34. *Michée*, 5,2.

35. *Nombres*, 20,10.

quand ils entendent le prophète dire : « Par le Verbe du Seigneur ont été affermis les cieux, et toute leur force par l'Esprit de sa bouche »³⁶, qu'entendent-ils par *Verbe du Seigneur*, par *sa bouche* ou par *son Esprit* ? Car il est évident que l'unique principe de toutes les autres choses est Dieu ; et tout ce qui est, ou bien est Dieu et donc éternel, ou bien, étant créé, découle de ce principe éternel. Il est encore écrit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre »³⁷ ; ils en concluent qu'avant le ciel et la terre rien n'a été créé. Donc ce Verbe par lequel les cieux ont été affermis, et qui est en conséquence antérieur à ces cieux qu'il a fondés, n'a pas été créé : bien au contraire il est le Créateur même, Dieu, par qui « les cieux ont été affermis ». Ils peuvent certes dire que ce Verbe est une parole transitoire de Dieu, comparable au verbe de l'homme, parce qu'il est écrit : « Dieu dit, et les choses furent »³⁸ ; ainsi Dieu, tout comme l'homme, tantôt parle, disant : « Que la lumière soit »³⁹, tantôt se tait ; mais alors voici que l'éternité de la divinité est sujette au changement, puisqu'elle ne dit pas toujours : « Que la lumière soit », ou « que soient » les autres choses déjà créées. En outre, avant la constitution du monde, quand il n'y avait encore personne à qui parler, personne pour entendre, eût-il été besoin d'un verbe audible ? Dieu n'a-t-il pas exhalé un verbe inutile, s'il n'avait pas besoin de verbe, et d'autant moins que sa seule volonté suffisait et qu'il n'y avait encore personne qui pût être instruit par l'audition de ce verbe ? Que pouvait-il proférer pour émettre ce verbe, puisque nul lieu n'était encore créé, et que n'était pas encore constitué l'air dont sont formés les mots (*verba*) ? Et au moyen de quels organes pouvait-il former des mots, puisqu'il ne peut y avoir ni bouche ni partie dans celui qui est absolument simple et indivisible ? Car tout ce qui est constitué de parties est naturellement postérieur à ce dont il est constitué et dont l'union le parachève, puisqu'il tient son être de ce dont il est constitué. Et « tout ce qui est assemblé peut par nature se dissoudre », dit Platon⁴⁰. Les Juifs peuvent encore entendre, par *Esprit de Dieu*, un vent, selon le sens qu'ils veulent donner à ce passage : « L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux »⁴¹, parce que, disent-ils, le vent se manifeste surtout sur les eaux qu'il met en mouvement ; mais alors comment peut-on dire qu'il est un esprit, c'est-à-dire un souffle, de la bouche du Seigneur,

36. *Psaumes*, 32,6.

37. *Genèse*, 1,1.

38. *Psaumes*, 32,9.

39. *Genèse*, 1,3.

40. *Timée*, 41 b, dans la traduction de Calcidius ; éd. WASZINK, 35,11-12.

41. *Genèse*, 1,2.

puisque celui-ci n'a ni bouche ni partie ? Comment en outre un vent fait-il subsister la force du ciel et de la terre ? Qu'ils comprennent donc que cet Esprit du Seigneur est celui dont Isaïe a dit : « Voici que le Seigneur, avec son Esprit, m'a envoyé »⁴² ; et encore : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint ; il m'a envoyé pour faire annonce aux doux »⁴³. C'est lui que concerne le texte cité plus haut : « Bienveillant est l'Esprit de la Sagesse, etc . . . »⁴⁴. C'est de lui encore qu'Eliud affirme qu'il est le Créateur, quand il dit : « L'Esprit du Seigneur m'a fait, et le souffle du Tout-Puissant m'a vivifié »⁴⁵. Qu'ils comprennent donc que ce Verbe du Seigneur n'est pas transitoire, qu'il n'est pas audible, mais qu'il est intellectuel, c'est-à-dire qu'il est la Raison même, ou Sagesse, coéternelle à Dieu, et qu'il convient d'appeler Toute-Sagesse, comme on dit Toute-Puissance. C'est pour-quoi il est écrit : « Toute Sagesse vient du Seigneur Dieu, toujours fut avec lui, et est avant toute durée »⁴⁶.

Témoignages des philosophes.

Maintenant, aux témoignages des prophètes concernant la croyance en la Trinité sainte, il est satisfaisant d'ajouter les témoignages des philosophes, que la raison philosophique même a conduits jusqu'à l'intelligence d'un Dieu unique. L'un d'entre eux, Cicéron, affirme qu'ils ont reconnu un Dieu unique ; il dit : « Ceux qui se consacrent à la philosophie ne pensent pas qu'il y ait des dieux »⁴⁷, ce qui revient à dire en clair : il existe un Dieu unique, non plusieurs dieux. L'apôtre Paul, parlant aux Athéniens, leur dit une grande chose, intelligible à peu de gens : « en lui nous vivons, nous mouvons et sommes »⁴⁸, et ajouta : « comme l'ont dit certains d'entre vous » ; c'était, selon Augustin⁴⁹, de ces philosophes qu'il voulait parler. C'est aussi à leur propos que l'apôtre écrit aux Romains : « Ce qui est connu de Dieu leur a été manifeste, car Dieu le leur a manifesté. Car ce qui de lui est invisible se voit par l'intelligence au moyen de ce qui a été fait ; de même sa force et sa divinité : de sorte qu'ils sont inexcusables. Car ayant connu Dieu ils ne l'ont pas glorifié comme un

42. *Isaïe*, 48,16.

43. *Isaïe*, 61,1.

44. *Sagesse*, 1,6.

45. *Job*, 33,4.

46. *Ecclésiastique*, 1,1.

47. *De inventione*, 1, 29.

48. *Actes des Apôtres*, 17,28.

49. *Cité de Dieu*, VIII, 10,1.

Dieu, ils ne lui ont pas rendu grâces, mais ils se sont perdus en leurs pensées »⁵⁰. Cela n'est pas étonnant, puisque la sagesse fameuse de Salomon, vaincue par la concupiscence et les plaisirs de la chair, se laissa aller à l'idolâtrie, délaissant le culte divin qu'il enseignait et proclamait dans ses écrits ; c'est aussi pour exalter ce culte de Dieu que lui-même construisit le Temple, sur l'ordre de Dieu — ce dont son père, ce juste, fut empêché. Dieu parfois accorde même aux réprochés et aux infidèles de très grands dons, dont il voit qu'ils seront nécessaires à l'instruction ou à l'usage des autres ; il opère aussi par les réprochés de nombreux miracles, dont la Vérité parle ainsi dans l'Évangile : « Beaucoup me diront en ce jour : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom, chassé en ton nom des démons, et fait en ton nom de nombreux miracles ? Je leur dirai alors : je ne vous connais pas, éloignez-vous de moi, vous qui agissez injustement »⁵¹. Donc, lorsque Dieu par le moyen des réprochés fait paraître des miracles, énonce des prophéties, opère telle ou telle grande chose, ce n'est pas pour l'utilité de ceux dont il use comme d'instruments ; c'est plutôt pour celle des autres, qu'il a l'intention d'instruire par eux. De même, fidèle aux dons de sa grâce, tous les jours par le moyen de ministres indignes il accomplit spirituellement les sacrements de l'Église pour l'invocation de son nom et le salut des croyants. Il est bien que Dieu opère de très grandes choses par le moyen d'hommes indignes ou infidèles, lui qui a instruit un prophète par les paroles d'un âne : car s'il n'opérait de grandes choses que par des hommes grands, on les attribuerait aux vertus et aux mérites des hommes plutôt qu'à la grâce divine.

Que compare à présent le plus ancien des philosophes, cet illustre Mercure⁵², que certains ont aussi appelé un dieu à cause de sa précellence. Dans sa polémique *Contre cinq hérésies*⁵³, Augustin cite en ces termes son témoignage à propos de la génération du Verbe : « Hermès, dont le nom en latin est Mercure, a écrit un livre intitulé *Logos teleios*, c'est-à-dire Verbe parfait » ; « écoutons ce qui est dit du Verbe parfait : le Seigneur, dit-il, qui a fait tous les dieux, fit un Seigneur second » ; « il le fit premier, vrai, seul ; il vit qu'il était bon et

50. *Romains*, 1, 19-21.

51. *Mathieu*, 7, 22-23.

52. Hermès Trismégiste, à qui fut attribué, entre autres écrits, un traité intitulé *Logos teleios*, qu'on ne connaît que dans une traduction latine attribuée à Apulée ; voir *Corpus Hermeticum*, édition et traduction NOCK-FESTUGIÈRE, II, 304-305.

53. PSEUDO-AUGUSTIN, *Adversus quinque haereses*, 3 ; *Patrologie latine*, 42, 1102 sqq. — Un peu plus bas, on a conservé la transcription du grec telle qu'on la trouve dans le texte latin.

tout plein de tous les biens » ; « il se réjouit et l'aima extrêmement, comme son fils unique » ; « il dit encore, en un autre endroit : c'est le Fils du Dieu béni et de sa Volonté bonne, son nom ne peut être prononcé par une bouche humaine » ; « d'abord il dit qu'il a été fait, ensuite il l'appela Fils unique » ; « quelle est sa toute-plénitude, Jean l'Évangéliste le dit⁵⁴ : Tous nous avons reçu de sa plénitude ».

Que l'on feuillette aussi le célèbre Platon, le plus grand des philosophes, qui au témoignage des Pères saints s'est approché de la foi chrétienne plus que tous les autres philosophes païens ; il a, après les prophètes, enseigné l'essentiel concernant la Trinité, là où il a rapporté que l'Intelligence, qu'il appelle le *Nous*, est née de Dieu et lui est coéternelle : c'est-à-dire que le Fils, que nous appelons Sagesse, est éternellement engendré de Dieu le Père.

L'Âme du monde.

Il semble même n'avoir pas oublié la Personne de l'Esprit saint, quand il enseigne que l'Âme du monde est une troisième Personne après Dieu et le *Nous* : c'est dans le *Timée*, où il s'exprime en ces termes : « Dieu ordonna que l'âme précédât la nature corporelle, tant par l'ancienneté que par les vertus, et voulut qu'elle fût maîtresse, de droit souverain, à l'égard de ce qu'elle conserve ; c'est pourquoi il tira de sa pensée un troisième genre : celui de l'âme »⁵⁵. Examinons avec une attention suffisante ce qu'ont dit de cette âme aussi bien ce philosophe que les autres : cela ne peut convenir à rien d'autre que l'Esprit saint, ainsi désigné à travers un mythe admirable⁵⁶.

Cette façon de s'exprimer est des plus familières aux philosophes, comme aux prophètes ; quand ils arrivent aux arcanes de la prophétie ils veulent ne rien dire en termes vulgaires, mais attirer davantage le lecteur par des comparaisons analogiques. Ce qui paraissait d'abord quasi fabuleux et fort éloigné d'être utile quand on restait à la surface du texte, devient plus digne d'intérêt en s'avérant ensuite riche en mystères et plein d'un enseignement des plus instructifs. Comme en témoigne Augustin⁵⁷, on le couvre pour éviter qu'il ne soit dédaigné. Car le Seigneur se plaît à reposer comme en des cachettes, pour devenir d'autant plus cher à ceux à qui il se manifeste,

54. *Jean*, I, 16.

55. *Timée*, 34 c, dans la traduction de Calcidius ; éd. citée, 27,4-7.

56. *Mythe* traduit ici *involutrum* ; voir M.D. CHENU, *Involutrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux* ; « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge », 22 (1955), p. 75-79.

57. Voir *De doctrina christiana*, II, 6,7 ; *Patrologie latine*, 34,38.

qu'il se dissimule davantage, et pour que le mérite du lecteur soit accru dans la mesure où la difficulté de l'Écriture lui coûte du travail. C'est de quoi parle le Psalmiste : « Il a fait des ténèbres sa cachette »⁵⁸ ; et encore : « Une eau ténébreuse dans les nuages de l'air »⁵⁹. C'est à ce propos aussi qu'il est écrit dans la Loi : « Moïse accéda à la nuée où était Dieu »⁶⁰. Et Salomon dit dans les *Paralipomènes* : « Le Seigneur a prédit qu'il habiterait dans la nuée »⁶¹ ; et dans les *Proverbes* : « La gloire de Dieu est de cacher ses mots, et la gloire des rois est de scruter la parole »⁶². Il nous invite encore à sonder les obscurités des Écritures comme des cachettes où l'on trouve Dieu, quand il dit dans les *Proverbes* : « Le sage sera attentif à la parabole et à son explication, aux paroles des sages et à leurs énigmes »⁶³ : elles sont d'autant plus précieuses quand on les a comprises qu'on s'est donné plus de peine pour les comprendre.

Combien la philosophie, elle aussi, a toujours dédaigné de divulguer ses secrets en des mots sans détours, et surtout a eu pour habitude de traiter de l'âme et des dieux au moyen de mythes fabuleux, Macrobe — qui ne fut pas un médiocre philosophe et commenta le grand philosophe Cicéron — nous l'enseigne très précisément. Il écarte d'abord les genres de fictions ou de fables qui ne siéent pas aux philosophes, puis présente celui qui leur est le plus convenable à adopter. Il dit en effet : « Lorsque la connaissance des choses sacrées est exprimée sous des fictions qui la couvrent pieusement, voilée de choses et vêtue de noms également nobles, c'est là le seul genre de fictions qu'admette dans sa prudence celui qui philosophe à propos des choses divines »⁶⁴ ; et un peu après : « Il faut savoir que les philosophes n'admettent pas les fables dans n'importe quel genre d'exposé, mais ont coutume de s'en servir quand ils parlent soit de l'âme, soit des puissances éthérées. Au contraire, quand leur écrit ose s'élever jusqu'au Dieu suprême, principe de toutes choses, qui se nomme chez les Grecs *Tagaton* et *Protopanton* ; ou jusqu'à l'Intelligence, que les Grecs appellent *Nous*, qui contient les formes originelles des choses, appelées *Idées*, et qui est née et sortie du Dieu suprême : quand ils parlent, dis-je, de ce Dieu suprême, de cette Intelligence, ils laissent de côté tout élément fabuleux. Mais s'ils tentent de caracté-

58. *Psaumes*, 17,12.

59. *Ibid.*

60. *Exode*, 20,11.

61. *II Paralipomènes*, 6,1.

62. *Proverbes*, 25,2.

63. *Proverbes*, 1,6.

64. *In Somnium Scipionis*, 1, 2,11 ; éd. WILLIS, p. 6.

riser ces réalités qui dépassent non seulement le langage de l'homme, mais encore sa pensée, ils recourent aux similitudes et aux exemples. Ainsi Platon, se proposant de parler de *Tagaton*, n'osa pas dire ce que c'était, sachant seulement de lui que les hommes ne peuvent savoir quel il est. Il trouva seulement que le soleil était, parmi les choses sensibles, celle qui lui ressemblait le plus, et par le biais de cette ressemblance ouvrit à son discours un chemin pour s'élever jusqu'à ce qui ne se peut comprendre. C'est pourquoi aussi les Anciens n'ont sculpté aucune statue du Bien, alors que les autres dieux en avaient, parce que le Dieu suprême et l'Intelligence qui en est née, comme ils sont au-delà de l'âme, sont aussi bien au-dessus de la nature, là où il n'est pas permis de parvenir en partant de récits fabuleux. En ce qui concerne, comme je l'ai dit, les autres dieux et l'âme, ils recourent aux fables ; ce n'est pas sans raison, ni par plaisir, mais parce qu'ils savent que la nature répugne à ce qu'on la décrive ouvertement et sans fard : le voile et le manteau bigarré dont elle couvre les choses en déroberent la connaissance aux sens vulgaires des hommes, et de même elle a voulu que les sages traitassent de ses secrets au moyen de fables. Ainsi les mystères mêmes sont cachés dans les souterrains des symboles, pour que la nature de ces choses ne s'offre pas toute nue aux adeptes, mais que seuls les hommes supérieurs, instruits par la sagesse, connaissent ses secrets, et que les autres se contentent de vénérer des figures qui empêchent le secret de se déprécier »⁶⁵.

Cette citation de Macrobe montre bien que ce que les philosophes disent de l'Âme du monde doit être compris allégoriquement. Sinon Platon, le plus grand des philosophes, pourrait être pris à bon droit pour le plus grand des sots. Car qu'y a-t-il de plus ridicule que de penser que le monde entier est un animal raisonnable unique — à moins que ce ne soit dit par allégorie ? Car il ne peut y avoir d'animal qui ne soit sensible ; on connaît la définition de l'animal : une substance animée sensible. Or lequel des cinq sens le monde pourrait-il avoir, sinon peut-être le toucher, qui est commun à tous les animaux ? Car les organes des autres sens lui manquent, Platon lui-même en témoigne quand il explique pourquoi les yeux et les autres parties du corps humain ne lui étaient pas nécessaires. Et même ainsi, quelle est la partie du corps du monde par laquelle, s'il était touché, il pourrait éprouver une sensation, sinon les arbres ou les plantes, qui sont fixés à la terre par leurs racines et dont on dit qu'une seule âme les fait vivre ? Le monde sentirait-il plus vivement quand on creuse la

65. *Ibid.*, I,2,13-18 ; éd. citée, p. 6-7.

terre que ne feraient les arbres quand on arrache leurs feuilles ou quand on coupe leur corps entier ? Or il est certain que les arbres et toutes les plantes sont insensibles ; pour cette raison on ajoute *sensible à animé*, dans la définition de l'animal, pour les en exclure. Autre argument : on dit que l'Âme du monde est répandue dans tous les corps et qu'elle anime ceux qu'elle trouve aptes à être animés ; mais quel besoin y avait-il de créer nos âmes, dont Platon dit⁶⁶ qu'elles ont été faites ensuite ? Ou quelle utilité y a-t-il à ce que l'Âme du monde soit dans les corps qu'elle n'anime pas ? Car il est bien évident que nos corps tiennent leur vie animale de leurs propres âmes humaines plutôt que de l'Âme du monde. Car quand ces âmes sont présentes, aussitôt ils sont animés, et inanimés quand elles sont absentes, bien que, dit-on, l'Âme du monde, qui est dans tous les corps, reste en eux même après leur mort. Mais alors on ne comprend pas pourquoi en l'absence des âmes humaines l'Âme du monde ne suffit pas à animer nos corps bien qu'elle leur soit présente, alors que, comme le dit Platon⁶⁷, elle est plus éminente que tous les êtres invisibles, issue du plus éminent des auteurs. Serait-elle moins agissante en nous que ne le sont les autres âmes, ou bien nos corps une fois morts ne seraient-ils plus aptes à être animés comme ils l'étaient quand les âmes humaines leur étaient présentes ? Elle pourrait donc tirer d'un seul corps la vie d'innombrables vers, et serait incapable d'animer ce corps lui-même ? Quelle est la vertu qui, manquant au corps mort, lui interdit d'être désormais animé, sinon la seule présence de l'âme humaine, qui, présente, vivifie le corps, et en se retirant le livre à la mort ? Or si nous infléchissons dans un sens allégorique ce que ce grand philosophe affirme de l'Âme du monde, il est facile de comprendre rationnellement tout cela sans abandonner la teneur de la foi sacrée.

66. *Timée*, 41 e - 42 d ; éd. citée, p. 36-38.

67. *Timée*, 37 a ; éd. citée, p. 29.

Chapitre VI

Que les âmes humaines donnent à nos corps la vie animale, et que l'Âme du monde, par laquelle il entend l'Esprit saint, donne aux âmes elles-mêmes la vie spirituelle par la distribution de ses dons : ainsi toutes les âmes sont la vie d'autant de corps, et l'Esprit saint est la vie des âmes, qu'il fait avancer dans la voie des oeuvres bonnes en y faisant croître les vertus. Il faut donc dire que d'une certaine façon nos âmes sont les corps de l'Esprit saint, qui habite en elles par un don de sa grâce et les vivifie par les vertus. Mais les philosophes disent encore ceci : l'Âme entière, infuse à la totalité des corps, les vivifie tous et anime ceux qu'elle trouve aptes à être animés, sans qu'y fasse obstacle nulle dureté ni densité naturelle. C'est là une belle allégorie, car la charité de Dieu, que nous appelons Esprit saint, infuse originellement dans les coeurs humains par le don de foi ou de raison, en vivifie certains en nous faisant accéder au fruit des oeuvres bonnes de sorte que nous obtenions la vie éternelle, et on dit qu'en certains l'Esprit même manque parce que la dureté de leur perversité s'y oppose.

Platon dit aussi que l'Âme a été placée par Dieu au milieu du monde et qu'elle se répand également par toute la rondeur du globe du monde⁶⁸ : belle façon de désigner la grâce de Dieu qui est offerte à tous en commun et avec bonté dispose toutes choses, selon que cela est utile et équitable, dans cette grande demeure qui est son temple. Cela concorde clairement avec ce texte du *Livre de la Sagesse* : « L'esprit du Seigneur a rempli l'orbe de la terre, etc . . . »⁶⁹ et avec celui du Psalmiste : « De l'Esprit de sa bouche vient toute leur force »⁷⁰.

Platon dit d'autre part⁷¹ que le monde entier est un seul vivant : il

68. *Timée*, 34 b : éd. citée, p. 26.

69. *Sagesse*, 1,7.

70. *Psaumes*, 32,6.

71. *Timée*, 30 b : éd. citée, p. 23.

décrit ainsi la parfaite harmonie de toutes les oeuvres de Dieu, analogue à celle des divers membres dans l'unité du corps d'un vivant ; une seule âme commande à tous, tout entière présente à chacun d'eux et opérant des choses diverses dans leur diversité tout en restant une et la même. De même l'apôtre, décrivant l'unité de l'Église, l'appelle corps unique du Christ, formé de la jonction des divers fidèles par les noeuds et les jointures de la foi et de la charité ; les fidèles se servent les uns les autres, s'entr'aident, comme les membres divers d'un corps unique, où chacun a besoin de la complaisance de l'autre⁷².

Les opérations divines concordent en outre manifestement avec cette allégorie de la position de l'Âme logée au milieu du monde, c'est-à-dire de la grâce divine offerte en commun à tous : car le Seigneur, voulant répandre dans le monde sa doctrine et le culte de la vraie religion, choisit Jérusalem, qui est au milieu de la terre ; il en fit la capitale de son royaume, il voulut que pour exalter son culte y fût d'abord construit son Temple comme un palais royal ; il y infusa à ses apôtres la grâce surabondante de l'Esprit saint, pour que par leur entremise elle fût croître spirituellement le monde entier. C'est pourquoi il est écrit : « Dieu est notre roi avant les siècles, il a opéré le salut au milieu de la terre »⁷³ ; et encore : « De Sion sortira la Loi, et de Jérusalem le Verbe du Seigneur »⁷⁴. Ici fut plantée la vigne qui « étendit ses rameaux jusqu'à la mer, etc . . . »⁷⁵, puisque de là la vraie vigne, le Christ, envoya ses apôtres comme des rameaux par toute la terre pour enivrer le monde entier de l'abondance de sa doctrine spirituelle.

Il y a encore une autre allégorie chez Platon : il dit⁷⁶ que l'Âme du monde est constituée de la substance divisée et de la substance indivisée, autrement dit du même et de l'autre ; il décrit ainsi exactement l'Esprit saint, aussi bien selon son essence, car il est un avec le Père et le Fils, que selon sa distinction personnelle, par laquelle il est autre que le Père et le Fils ; selon encore la multiplicité de ses oeuvres, oeuvres multiples qu'il opère en restant absolument simple en soi ; dire en effet que l'Âme du monde est faite d'une substance indivisée et d'une substance divisée, c'est dire que par elle-même elle est entièrement simple, mais multiple d'une certaine façon selon la diversité de ses oeuvres. C'est pourquoi l'Esprit saint est parfois

72. *Éphésiens*, 4,15-16.

73. *Psaumes*, 73,12.

74. *Isaïe*, 2,3.

75. *Psaumes*, 79,12.

76. *Timée*, 35 a ; éd. citée, p. 27.

appelé *Sept Esprits*⁷⁷ à raison des dons de sa grâce septiforme. C'est de lui qu'il est dit, dans la louange de la Sagesse : « Il y a en elle l'Esprit d'intelligence, Esprit unique, multiple, subtil, mobile », et, un peu après, « humain, stable »⁷⁸. Or on dit que l'Esprit est du même et de l'autre parce qu'il est, avec le Père et le Fils, le même dans la substance, et divers dans la Personne. À lui enfin le philosophe attribue toute l'harmonie des nombres⁷⁹, pour enseigner que l'accord de toutes les choses consiste en la bonté de la grâce divine : car tout l'ordre de la nature, et sa disposition régulière, se retrouve dans les proportions des nombres et leur est rapporté ; le nombre se présente comme le plus parfait modèle de toutes choses, car il se rapporte à toutes : cela n'échappe pas à ceux qui explorent les arcanes de la philosophie. C'est pour cela aussi qu'on dit que l'arithmétique, qui consiste tout entière dans les proportions des nombres, est la mère et la maîtresse⁸⁰ des autres arts : c'est-à-dire que l'étude et la science des autres choses reposent sur la connaissance précise des nombres.

On peut encore comprendre autrement ce que dit Platon : que l'Âme du monde consiste en une substance divisée et une substance indivisée, et encore dans le même et l'autre : en ce sens que par ces mots il détaille toute la vertu de la raison de cet Esprit, à cause de laquelle il est dit « Esprit de sagesse, ou d'intelligence⁸¹, ou de science ». En effet l'examen d'une chose, quelle qu'elle soit, consiste en quatre points, selon lesquels chaque chose est considérée de façon complète tant en elle-même que par rapport aux autres : en elle-même, quand nous la regardons selon sa propre essence, qui est simple ou composée, c'est-à-dire indivisée ou divisée ; c'est la considération qui vient naturellement la première quand on veut examiner la nature de chaque chose : nous la considérons d'abord en elle-même, cherchant si sa substance est simple ou non. Ensuite nous la prenons dans son rapport aux autres : est-elle la même que d'autres choses, ou différente — autrement dit, semblable ou dissemblable ? Ainsi donc l'Âme consiste en une substance divisée et une substance indivisée, ou dans le même et l'autre, en ce sens qu'elle peut juger selon la vérité, à propos de chaque chose, si elle est en soi simple ou composée ; ensuite en quoi elle est, par rapport à quelque chose d'autre, la même ou autre.

77. *Isaïe*, 11,2.

78. *Sagesse*, 7,22 ; 23.

79. BOËCE, *De institutione arithmetica*, 1,2 ; édition FRIEDLEIN, p. 12-13.

80. Maîtresse, *magistra* : celle qui enseigne ; voir BOËCE, *op. cit.*, 1,1, édition citée, p. 10.

81. *Isaïe*, 11,2.

Mais il est un point sur lequel, à ce qu'il semble et à ce qu'on dit, Platon s'est gravement trompé : c'est quand il dit que l'Âme du monde a été faite⁸², c'est-à-dire qu'elle a eu un commencement ; car pour tous les vrais catholiques il est certain que dans la divinité les trois Personnes sont égales et coéternelles. À y mieux regarder il ne s'éloigne pas de la vérité, comme nous le montrerons plus loin en traitant de la procession de l'Esprit. Car ce n'est pas sans raison que tous, qu'ils soient des savants dans les arts profanes ou même des saints, louent ce philosophe plus que les autres. Voici ce que dit là-dessus le Père de l'Église Augustin, au livre VIII de la *Cité de Dieu* : « Certains, qui nous sont unis dans la grâce du Christ, s'étonnent, quand ils lisent Platon ou en entendent parler, de lui trouver, à propos de Dieu, des idées dont ils constatent l'accord étroit avec la vérité de notre religion. C'est pourquoi certains ont pensé qu'en allant en Égypte il avait entendu Jérémie, ou qu'il avait lu pendant ce voyage des écrits des prophètes. Mais le calcul exact des temps, qui est donné dans la chronique, indique que Platon est né cent ans environ après le temps où Jérémie prophétisa. Il vécut quatre-vingt un ans ; de l'année de sa mort jusqu'à celle où le roi d'Égypte Ptolémée s'occupa de faire traduire à son usage les écrits prophétiques par soixante-dix Hébreux qui connaissaient aussi le grec, on trouve environ soixante ans. C'est pourquoi dans son voyage Platon n'a pu ni voir Jérémie, qui était mort si longtemps auparavant, ni lire en grec des Écritures qui n'avaient pas encore été traduites en cette langue ; à moins peut-être que, comme il était très ardent à l'étude, il n'en ait acquis la connaissance par le moyen d'un interprète, comme il fit pour les écritures égyptiennes »⁸³.

Puisque l'école platonicienne a brillé dans toute science philosophique, il est bon de citer encore les témoignages de certains Platoniciens, témoignages qu'au livre VII des *Confessions* Augustin raconte avoir trouvés dans leurs écrits. La quasi totalité de notre foi concernant la divinité du Verbe y est très clairement contenue, telle qu'elle a été transmise plus tard par les principaux écrivains du Nouveau Testament : les apôtres Jean et Paul. En effet Augustin dit au même endroit, en s'adressant à Dieu : « Tu me procuras par le moyen d'un homme gonflé d'un orgueil immense certains livres des Platoniciens, traduits du grec en latin ; et j'y lus, non certes ces propres termes, mais la même idée prouvée par des raisonnements nombreux et complexes : qu'au commencement était le Verbe, que le Verbe était

82. Voir *supra*, note 67.

83. *Cité de Dieu*, VIII, 11 ; *Patrologie latine*, 41, 235.

auprès de Dieu, et que le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu, toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne la reçurent pas »⁸⁴. Et que l'âme de l'homme, bien qu'elle « apporte un témoignage concernant la lumière »⁸⁵, pourtant n'est pas elle-même lumière ; mais que Dieu le Verbe « est la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde »⁸⁶ ; et qu'« il était en ce monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas reconnu »⁸⁷. Mais qu'« il vint chez lui, les siens ne le reçurent pas, mais à tous ceux qui l'ont reçu il donna la puissance de devenir fils de Dieu, eux qui croient en son nom »⁸⁸, je ne l'ai pas lu là. J'y ai lu en outre que Dieu le Verbe « n'est pas né de la chair, ni du sang, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu »⁸⁹. Mais que « le Verbe se fit chair et habita parmi nous »⁹⁰, là je ne l'ai pas lu. Je retrouvai dans ces écrits, dit de multiples manières, que le Fils « dans la forme du Père n'a pas considéré comme une usurpation d'être égal à Dieu »⁹¹, parce que par nature il est cela même. Mais qu'« il s'anéantit soi-même en recevant la forme d'un esclave, fait à la ressemblance des hommes et reconnu pour un homme par sa manière d'être ; qu'il s'humilia soi-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix — ce pour-quoi Dieu l'éleva d'entre les morts et lui donna un nom qui est au-dessus de tout nom, pour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, dans le ciel, la terre et les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père »⁹², cela n'est pas dans ces livres. Qu'avant tous les temps et au-dessus de tous les temps il reste immuablement ton Fils unique coéternel à toi, et que les âmes reçoivent « de sa plénitude »⁹³ pour qu'elles soient heureuses, et qu'elles soient renouvelées par la participation de la sagesse qui demeure en lui, pour qu'elles deviennent sages, cela y est. Mais qu'« il est mort pour les impies »⁹⁴, cela n'y est pas »⁹⁵.

84. *Jean*, 1,1-5.

85. *Jean*, 1,7.

86. *Jean*, 1,9.

87. *Jean*, 1,10.

88. *Jean*, 1,11-12.

89. *Jean*, 1,13.

90. *Jean*, 1,14.

91. *Philippiens*, 2,6.

92. *Philippiens*, 2,7-11.

93. *Jean*, 1,16.

94. *Romains*, 5,6.

95. *Confessions*, VII, 9,13.

Mais pour que, parmi les humains qui dépassent les autres par leur réputation de sagesse le témoignage d'aucun sexe ne manque à notre foi, que comparaisse encore cette célèbre Sibylle qui dans ses écrits n'a oublié ni la divinité du Verbe ni son humanité, son double avènement ni son double jugement : le premier, celui où le Christ fut jugé injustement dans sa passion, et le second, où il jugera justement le monde dans sa majesté. Augustin parle d'elle dans son livre *Contre cinq hérésies* : « Écoutons encore ce que dit de lui la Sibylle, leur prophète. Le Seigneur, dit-elle, a donné aux hommes fidèles un autre Seigneur à adorer ». « En outre : Connais toi-même que ton Seigneur est le Fils de Dieu ». « En un autre endroit elle appelle le Fils de Dieu *Symbolus*, c'est-à-dire *conseiller* ou *conseil*. Et le prophète dit⁹⁶ : Son nom sera *Conseiller admirable* »⁹⁷. Le même Père Augustin dit encore à son sujet au livre XVIII de la *Cité de Dieu* : « Certains rapportent qu'en ce temps la Sibylle d'Erythrée prophétisa » ; « certains pensent que ce fut plutôt celle de Cumes ». Il existe vingt-sept vers qui « traduits par quelqu'un en vers latins contiennent ceci :

Signe de jugement : la terre se mouillera de sueur ;
Du ciel un roi viendra pour l'être à travers les siècles,
Présent dans sa chair pour juger le monde, etc . . . »⁹⁸.

Assemblées, les initiales de ces vers dans le texte grec donnent : *Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur*. De son côté Lactance cite certaines prophéties de la Sibylle à propos du Christ :

Dans les mains, dit-elle, des infidèles il viendra ensuite,
Ils donneront à Dieu des soufflets de leurs mains souillées,
De leur bouche impure ils cracheront des crachats empoisonnés.
Mais il livrera aux coups humblement son dos sacré,
Et recevant des soufflets il se taira, pour que nul ne sache
Quel Verbe il est et d'où il est venu pour parler au monde d'en-
bas.

Et il sera couronné d'une couronne d'épines.
Ils lui ont donné du fiel pour aliment, et pour sa soif du vinaigre ;
Pour le recevoir ils lui présenteront cette table.
Nation folle tu n'as pas compris ton Dieu
Qui se joue aux âmes des mortels, mais d'épines
Tu l'as couronné, tu as préparé du fiel.
Le voile du temple se fendra, et au milieu du jour

96. *Isaïe*, 9,6.

97. PSEUDO-AUGUSTIN, *Adversus quinque haereses*, 3 ; *Patrologie latine*, 42, 1103.

98. *Cité de Dieu*, XVIII, 23,1 ; *Patrologie latine*, 41,579.

Il fera nuit pendant trois heures, et il mourra ;
 Pendant trois jours il sera dans le sommeil,
 Et alors retournant des enfers il viendra à la lumière
 Se montrant le premier au principe de la résurrection⁹⁹.

En outre qu'y a-t-il de plus clair que ce témoignage de Nabuchodonosor à propos du Fils de Dieu : « Voici que je vois quatre hommes déliés, marchant au milieu du feu, et le quatrième ressemble à un fils de Dieu »¹⁰⁰.

Donc puisque le Seigneur a annoncé la teneur de la foi catholique, aux Juifs par les prophètes, aux Païens par des philosophes éminents ou par des devins, Juifs et Païens se sont rendus inexcusables si, tout en suivant leur enseignement en tout le reste, ils ne les écoutent pas en ce qui concerne le salut de l'âme, dont le fondement est la foi. Et certes beaucoup parmi les Païens, certains parmi les Juifs, instruits en cela aussi par les docteurs de leurs peuples, ont admis la croyance en la sainte Trinité, se joignant comme deux murs dans le corps unique de l'Église. Parmi les Païens il y eut d'abord les Grecs : les philosophes qu'on a nommés en étaient. Après les Grecs, les Latins, qui, de même qu'ils ont imité les Grecs dans les disciplines des arts profanes, ont recueilli leur exemple dans l'enseignement de la vraie foi : car ils avaient appris qu'ils avaient reçu la foi chrétienne, ces gens doués d'esprits subtils et qu'ils avaient vus armés de tous les raisonnements de la philosophie.

Le Seigneur, avant de transmettre la Loi écrite ou de manifester des miracles, agit comme il convenait en présentant dans ces deux peuples quelques exemples d'hommes vertueux, pour blâmer hautement par leur moyen notre imprudence, à nous qui instruits en toutes choses sommes pires en toutes choses. Car, comme nous l'avons dit, les philosophes proclament la foi et enseignent l'immortalité de l'âme, et même la résurrection des corps — le Païen Job l'affirme plus clairement que tous les prophètes quand il dit : « Je sais que mon rédempteur vit et qu'au dernier jour je surgirai de la terre ; je serai à nouveau entouré de ma peau et dans ma chair je verrai Dieu mon sauveur »¹⁰¹. En outre qui nous incite davantage, par des écrits et par des actes, à mépriser le monde — qui, dis-je, davantage que les philosophes ? Ils écrivent les règles de la vraie immortalité, et en les écrivant ils leur obéissent ; ils détaillent soigneusement les vices aussi

99. *Institutions divines*, IV, 18 sqq. ; *Patrologie latine*, 6,506-513.

100. *Daniel*, 3,92.

101. *Job*, 19,25-26.

bien que les vertus ; courageusement ils persistèrent jusqu'à la mort à reprendre les méchants, comme Socrate, qui fut mis à mort pour la vérité par ceux dont il critiquait constamment les vices. Augustin, au livre VIII de la *Cité de Dieu*, le loue en ces termes : « On raconte que Socrate, le maître de Platon, tourna toute la philosophie à la correction et au règlement des moeurs ». « Il appliqua son esprit à ce qui est nécessaire à la vie heureuse, pour laquelle seule semble avoir veillé et travaillé toute l'activité des philosophes. Il ne voulait pas que des esprits salis par les désirs terrestres tournassent leurs efforts vers les choses divines : or il les voyait rechercher les causes des choses — causes premières et suprêmes qu'il croyait ne résider que dans la volonté d'un Dieu unique, vrai et suprême. C'est pourquoi il pensait que seule une âme purifiée pouvait les comprendre ; aussi il estimait qu'il fallait s'appliquer à purifier sa vie par de bonnes moeurs, pour que déchargé des désirs qui le font descendre, l'esprit, par sa vigueur naturelle, s'élève vers les choses éternelles et contemple dans la pureté de l'intelligence la nature de la lumière incorporelle et immuable, où vivent de façon stable les causes de toutes les natures créées. On sait qu'avec un humour admirable et une finesse des plus pénétrantes il aiguillonna la sottise des ignorants qui estimaient savoir quelque chose même en matière de morale. C'est pourquoi les inimitiés s'enflammèrent contre lui, il fut condamné sous une imputation calomnieuse, et puni de mort. Mais Athènes, la cité même qui l'avait publiquement condamné, publiquement le pleura par la suite : l'indignation du peuple se retourna contre ses deux accusateurs au point que l'un d'eux fut mis à mort par la foule, et que l'autre esquiva le même châtement au prix d'un exil volontaire et perpétuel. Socrate, dont la vie et la mort eurent donc une renommée si glorieuse, laissa après lui beaucoup de disciples, qui à l'envi mirent leur soin à disputer des questions morales, où il s'agit du Souverain Bien, sans lequel personne ne peut devenir heureux »¹⁰².

Si, après l'enseignement des philosophes, on considère leur vie, aussi bien que celle d'autres Païens, on peut recueillir d'eux la règle de la vraie religion. Écoute le témoignage que le Seigneur lui-même fournit sur Job : qu'« il n'y a pas son semblable sur terre »¹⁰³, alors qu'en ce temps vivaient encore beaucoup de fils d'Abraham. Admire sa vie, admire sa patience et ses autres vertus. Que dire de Socrate, de Diogène, de beaucoup d'autres philosophes. Socrate et beaucoup

102. *Cité de Dieu*, VIII, 3 ; *Patrologie latine*, 41, 226.

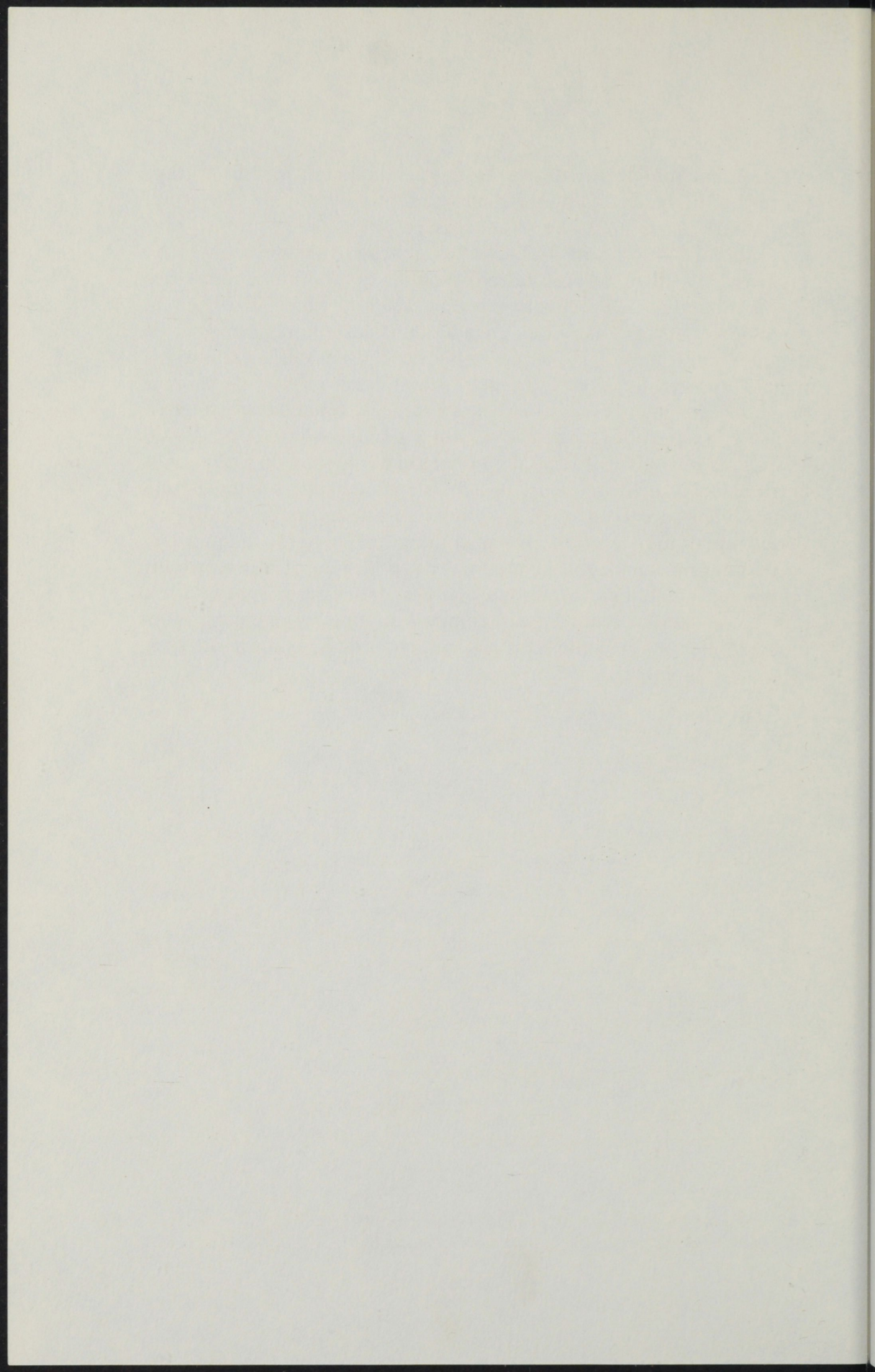
103. *Job*, 1, 8.

d'autres ont tout laissé, de même que les apôtres : Jérôme le rapporte¹⁰⁴. Qui égalera Diogène dans le mépris du monde ? De quel anachorète la vie n'est-elle pas surpassée par ce que l'histoire rapporte de lui ? Qui a autant détesté les richesses trompeuses, et tout superflu ? Je laisse de côté les philosophes que l'étude assidue des lettres a conduits à percevoir par leur raison la vérité. J'admire la force de ces autres Païens qui, engagés dans des affaires profanes, et des plus importantes, n'ont pas oublié le chemin de la vraie discipline. Citons-en un, dont le souci constant est le modèle de la vraie discipline. Jérôme, ce très excellent Docteur, se répand en louanges à son sujet, et l'évoque pour blâmer notre négligence : « Titus, fils de Vespasien, qui détruisit Jérusalem pour venger le sang du Seigneur et entra à Rome en vainqueur, fut, dit-on, d'une telle bonté, qu'une nuit, à une heure avancée, il se souvint en soupant qu'il n'avait rien fait de bon ce jour-là, et dit : Amis, aujourd'hui j'ai perdu ma journée. Nous, nous pensons qu'ils ne meurent pas pour nous, l'heure, le jour, les moments, le temps, les saisons, où nous tenons des propos inutiles, pour lesquels nous rendrons des comptes au jour du jugement, alors que celui-là, sans évangile, sans enseignement du Sauveur ni des apôtres, naturellement l'a dit et vécu »¹⁰⁵.

Fin du livre premier, début du second.

104. *Adversus Jovinianum*, II, 14 ; *Patrologie latine*, 23, 304.

105. *In Epistolam ad Galatas*, III, 6 ; *Patrologie latine*, 26, 433.



LIVRE II

Dans la partie précédente de cet ouvrage nous avons rassemblé des témoignages de prophètes et de philosophes, au moyen desquels nous avons étayé la foi en la sainte Trinité. Or toute controverse, Cicéron nous l'enseigne¹, porte sur un écrit ou sur un raisonnement et s'y termine, s'il est de sa nature de parvenir à une conclusion. Il nous a donc paru fort à propos d'extraire des livres des sages les plus éminents des citations pour soutenir notre foi, de les rassembler, et en outre de renforcer ces citations par des raisonnements sur les points où elles pourraient être attaquées sans que cela paraisse déraisonnable ; cela, pour éviter surtout que la faconde des ennemis du Christ n'insulte à notre foi. Quand ils ont entravé dans les noeuds de leurs inférences des Chrétiens ignorants ou insuffisamment instruits, ils s'attribuent une gloire sans pareille. Car ils sont maintenant nombreux à crier, les hérauts du grand Antéchrist, par lesquels l'ennemi du genre humain essaie de faire crouler par la base la foi de tous les bons. Jadis leurs pareils eurent la bouche fermée par des miracles, car ils combattaient par des paroles, et les Pères saints par des actes. Les miracles ont passé, la méchanceté a grandi ; le mensonge maintenant déchaîné s'arme contre la vérité ; à nous qui ne pouvons lutter par des actes il ne reste plus qu'à lutter par des mots, confiants dans la Vérité même qui nous affermit en nous disant : « Mettez-vous dans l'esprit de ne pas combiner d'avance la façon dont vous répondrez ; car je vous donnerai, moi, une parole et une sagesse à laquelle tous vos adversaires ne pourront résister ni contredire »².

Invective contre les pseudo-dialecticiens.

Plus subtilement que tous les ennemis du Christ — hérétiques, Juifs, Païens — ils pourchassent la foi en la sainte Trinité, ils la com-

1. Voir *De inventione*, II, 40, 116.

2. *Luc*, 21, 14-15.

battent par des arguments plus pénétrants, ces gens qui font profession de dialectique, ces sophistes importuns, que Platon ironiquement juge heureux de l'armée de leurs paroles et du déluge de leurs discours³. Ils se fient à la tactique de leurs arguments et nous savons bien ce qu'ils murmurent là où ne leur est pas donnée la faculté de jaser ouvertement. Je parle de ceux qui n'usent pas de l'art (dialectique), mais en abusent. Car ce n'est pas la science de la dialectique ni de n'importe quel art libéral que nous condamnons, mais la tromperie de la sophistique ; d'autant plus qu'au jugement des Pères saints aussi cet art est mis au plus haut et préféré à tous les autres.

Éloge de la dialectique.

Augustin, ce très excellent Docteur, la loue en ces termes dans son livre *De l'ordre* : « La discipline des disciplines, qu'on appelle dialectique, enseigne à enseigner, enseigne à apprendre. En elle la raison elle-même se fait connaître et montre sa nature et son objet ; elle sait savoir, seule elle veut et peut faire des gens qui savent »⁴. Dans son livre *De l'enseignement chrétien* le même auteur la loue aussi comme étant très nécessaire pour comprendre non seulement les autres écrits, mais aussi les textes sacrés : « Reste ce qui concerne non les sens corporels, mais la raison, où règnent la science de la discussion et celle du nombre. Mais la science de la discussion a la plus grande importance pour analyser et débrouiller les questions de tous genres qui sont dans les textes sacrés ; il faut seulement se garder là de la passion de la dispute et de cette gloire puérile qu'on met à tromper l'adversaire. Il existe en effet un grand nombre de sophismes, comme on les appelle, conclusions fausses des raisonnements et qui souvent imitent si bien les vraies qu'elles trompent non seulement ceux qui ont l'esprit lent, mais encore ceux qui l'ont vif, s'ils n'y font pas suffisamment attention. L'Écriture, à mon sens, maudit ce genre de conclusions captieuses là où il est dit : Celui qui parle en sophiste mérite la haine »⁵.

Ainsi cette philosophie tient une épée bien aiguisée, semblable à celle dont le tyran se sert pour détruire et le prince pour protéger : selon l'intention de ceux qui s'en servent elle peut également être très utile ou très nuisible. Nous savons en effet que les Péripatéticiens,

3. *Timée*, 19e ; édition citée, p. 11.

4. *De ordine*, II, 13, 38 ; *Patrologie latine*, 32, 1013.

5. *De doctrina christiana*, II, 31, 48 ; *Patrologie latine*, 34, 57.

que nous appelons maintenant dialecticiens, ont réfuté par des raisonnements justes certaines hérésies très graves des Stoïciens, et aussi des Épicuriens ; par exemple, celle qui concerne le libre arbitre, dont ils disputent contre les Stoïciens et qu'ils prouvent par des arguments très solides : bien que Dieu ait prévu toutes choses depuis l'éternité et que sa Providence ne puisse absolument pas être déjouée, pourtant toutes choses ne se produisent pas nécessairement, ce qui détruirait le libre arbitre de l'homme. Sinon, dit Aristote, le prince des Péripatéticiens, au livre I du *Peri Hermeneias*, « il n'y aurait lieu ni de délibérer ni de se mettre en peine »⁶. Nous nous réservons de traiter du libre arbitre en un lieu plus approprié.

Mais nous n'admettons pas qu'aucune science soit mauvaise, même la science du mal : l'homme juste ne peut en être privé — non en vue de faire le mal, mais pour qu'il se garde du mal dont il aura eu la connaissance préalable ; si on ne le connaît pas, on ne peut l'éviter, comme en témoigne Boèce⁷. Car ce qui est mal, ce n'est pas de savoir tromper ou forniquer : c'est de commettre ces actes ; il est bon de connaître telle chose qu'il est très mauvais de faire ; on ne pêche pas en connaissant le péché, mais en le commettant. Si une science quelconque était mauvaise, il serait mal de connaître certaines choses, et alors Dieu pourrait être accusé de méchanceté, puisqu'il connaît tout. Car en lui seul est la plénitude de toutes les sciences, toute science est un don venant de lui. En effet la science est la compréhension de la vérité des choses qui existent, et Celui-là discerne toutes choses selon la vérité, à qui les choses aussi « qui n'existent pas »⁸ sont présentes comme si elles étaient là. C'est pourquoi, dans l'énumération des dons de son Esprit, lui-même est dit « Esprit de science »⁹. Or, comme la science du mal aussi est bonne, nécessaire pour éviter le mal, ainsi il est certain que le pouvoir même de faire le mal est bon, et nécessaire au mérite. Car si nous ne pouvions pécher nous n'aurions nul mérite en ne péchant pas ; à celui qui n'a pas de libre arbitre on ne doit aucune récompense pour ce qu'il a été contraint de faire. Mais au contraire, comme dit le prophète, « celui qui a pu transgresser et n'a pas transgressé, faire le mal et ne l'a pas fait »¹⁰, celui-là à bon droit habitera là-haut.

6. *Peri hermeneias*, 9, 18 b 32.

7. *De differentiis topicis*, II ; *Patrologie latine*, 64, 1184 B.

8. *Romains*, 4,17.

9. *Isaïe*, 11,2.

10. *Ecclésiastique*, 31,10.

Il résulte clairement de cela que nulle science, nulle puissance, n'est mauvaise, si mauvais qu'il puisse être de pratiquer ce sur quoi elles portent : car c'est Dieu qui donne toute science et confère tout pouvoir. Il dit même, à propos du pouvoir qu'avait sur lui le très inique Pilate : « Tu n'aurais pas de pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en-haut »¹¹. Nous approuvons donc les sciences, mais nous nous opposons aux tromperies de ceux qui en abusent. Car, comme le dit Cicéron, condamner une science à cause du vice d'un homme, c'est se tromper grandement¹². Or il y a un vice qui très souvent est intimement lié à la science, lui est comme attaché naturellement, qui lui est propre : c'est l'orgueil ; comme le dit l'apôtre, « la science enfle, la charité édifie »¹³. Ce vice, « début de tout péché »¹⁴, a banni le premier ange de la vision de son Créateur, c'est-à-dire du vrai bonheur ; de même qu'il l'a fait apostasier, il lui fait faire beaucoup de recrues par le moyen de l'hérésie. Car ce n'est pas l'ignorance qui fait l'hérétique, c'est l'orgueil : quand un homme désire se donner du renom par quelque nouveauté, il se fait gloire de produire quelque chose d'inusité et s'efforce de le défendre contre tous pour paraître supérieur à tous, ou pour éviter que son opinion ne soit réfutée et ne soit tenue pour inférieure aux autres. Ceux qui font profession de dialectique se laissent d'ordinaire très facilement entraîner à cela ; plus ils se disent armés de raisons, plus ils sont hardis à défendre ou à attaquer sans retenue ceci ou cela ; si grande est leur arrogance, qu'à leur avis il n'est rien que leurs petites raisons ne puissent comprendre et expliquer. Chez eux, chose étonnante, l'ignorance naît de la science : ainsi une vertu engendre le vice qui lui est contraire. C'est que l'orgueil accompagne la science, et l'aveuglement l'orgueil, lorsqu'on s'attribue à soi-même le mérite du don extraordinaire qu'on a reçu de Dieu, et que l'ingratitude envers le donateur fait perdre le don ; on devient ensuite d'autant plus mauvais que Dieu nous avait d'abord fait meilleur, sans qu'on daigne lui en rendre grâces. Car il est juste qu'on exige davantage de celui qui a reçu davantage. L'apôtre dit, considérant le juste aveuglement de tels hommes, l'ignominie de leur intelligence et de leur vie réprouvée : « Ils ont connu Dieu, mais ils ne l'ont pas glorifié comme un dieu, ils ne lui ont pas rendu grâces, mais ils se sont perdus dans leurs pensées et leur coeur insensé s'est obscurci. Ils se disaient sages, ils sont devenus fous. C'est pourquoi Dieu

11. *Jean*, 19,11.

12. *De inventione*, 1,50,94.

13. *I Corinthiens*, 8,1.

14. *Ecclésiastique*, 10,15.

les a livrés à des passions ignominieuses, etc . . . »¹⁵.

Qu'ils prennent garde à ces paroles, ces lutteurs effrénés et indomptés qui dressant l'étrange corne de leur orgueil se jettent sur le Créateur lui-même et « ont tourné leur face contre le ciel »¹⁶. Il prie pour que leurs tromperies ne touchent pas la foi des simples, celui qui a dit : « Sauve-moi de la gueule du lion, sauve mon humilité des cornes des unicornes »¹⁷. C'est d'eux que parle l'épouse dans le *Cantique* : « Capturez », dit-elle, « les petits renards qui dévastent les vignes »¹⁸. L'apôtre avertit d'avoir à s'en garder avec le plus grand soin, c'est-à-dire de prendre des précautions contre leurs tromperies : « Veillez que personne ne vous trompe par une vaine philosophie selon les éléments du monde »¹⁹, ce qui veut dire : gardez-vous des arguments de ceux qui osent ratiociner à propos de la nature singulière et incorporelle de la divinité en la comparant aux corps constitués de principes élémentaires ; qui cherchent moins à saisir la vérité qu'à faire étalage de leur philosophie, et par conséquent ne parviennent pas à connaître celui qui « résiste toujours aux orgueilleux et donne sa grâce aux humbles »²⁰. Il est écrit à leur propos dans les *Proverbes* : « Tout fraudeur est en abomination au Seigneur, et il converse avec les simples »²¹. « Il déjoue les fraudeurs et donne sa grâce aux doux »²². C'est pourquoi la Vérité elle-même dit : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché ces choses aux sages et aux prudents et de les avoir révélées aux tout petits »²³. « Dieu a choisi ce qui est fou et ce qui est faible aux yeux du monde pour confondre tout ce qui est fort »²⁴, parce que « la sagesse de ce monde est folie devant Dieu »²⁵. Si celui qui enseigne ne forme pas son esprit au-dedans, en vain il fait résonner l'air au-dehors. Pourquoi en effet les paroles d'un professeur parviennent-elles également aux oreilles de plusieurs auditeurs, sans que pourtant tous les comprennent également ? C'est que certains sont assistés par le Maître intérieur qui enseigne qui il veut, même sans paroles ; les autres ne le sont pas. Il est écrit, à propos de ce Maître de sagesse : « La sagesse n'entrera pas

15. *Romains*, 1,21-26.

16. *Psaumes*, 72,9.

17. *Psaumes*, 21,22.

18. *Cantique*, 2,15.

19. *Colossiens*, 2,8.

20. *I Pierre*, 5,5.

21. *Proverbes*, 3,32.

22. *Proverbes*, 3,34.

23. *Mathieu*, 11,25.

24. *I Corinthiens*, 1,27.

25. *I Corinthiens*, 3,19.

dans une âme qui veut le mal, elle n'habitera pas dans un corps soumis au péché »²⁶.

Cela n'a pas échappé aux philosophes eux-mêmes, qui pensaient qu'on obtient la connaissance de Dieu non en raisonnant mais en vivant comme il convient, et exhortaient à se diriger vers elle par les moeurs plutôt que par les paroles. C'est pourquoi Socrate, comme nous l'avons rappelé plus haut, n'admettait pas que des âmes souillées par les désirs terrestres tendissent vers les choses divines et pensait qu'il fallait donc s'efforcer de purifier sa vie par de bonnes moeurs. Qu'ils écoutent du moins les conseils des philosophes, ceux qui se déclarent philosophes. Qu'ils écoutent leurs maîtres, ceux qui méprisent les saints, et s'ils désirent comprendre Dieu, qu'ils consentent pour le comprendre à s'y préparer en vivant comme il faut, à prendre la voie de l'humilité, qui seule permet d'approcher — non certes d'y parvenir — de cette haute compréhension, tant qu'on vit dans cette chair mortelle : « car le corps corruptible appesantit l'âme, la demeure terrestre alourdit l'intelligence aux multiples pensées »²⁷. C'est pourquoi lorsque Moïse demanda à voir la face de Dieu celui-ci lui répondit : « Nul ne me verra et restera en vie »²⁸. Car cette vision de la divinité est le bonheur futur lui-même, dont l'apôtre dit : « Nous voyons maintenant dans le mystère, par le moyen d'un miroir, mais plus tard ce sera face à face »²⁹ ; et ailleurs : « les anges désirent le regarder »³⁰. Mais quand il est dit : « Que l'impie soit écarté, pour qu'il ne voie pas la gloire de Dieu »³¹, cela signifie : qu'il ne jouisse pas de sa vue, parce que le voir c'est jouir. Car si grand est le bonheur de sa gloire, que personne ne peut la voir sans le sentir en même temps. C'est pourquoi le Psalmiste dit : « Je serai rassasié quand apparaîtra ta gloire »³². Alors sera accompli ce que la Sagesse même de Dieu promet en disant : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et je l'aimerai, et je me montrerai à lui »³³. Car si Dieu ne se manifeste pas lui-même, alors notre nature n'aura pas non plus la force de le voir ; à plus forte raison, que des mortels remplis de toute l'ordure des péchés ne cherchent pas maintenant à comprendre l'Incompréhensible par leurs petites raisons : ils ne peuvent même pas étudier

26. *Sagesse*, 1,4.

27. *Sagesse*, 9,15.

28. *Exode*, 33,20.

29. *I Corinthiens*, 13,12.

30. *I Pierre*, 1,12.

31. Voir *Isaïe*, 26,10.

32. *Psaumes*, 16,15.

33. *Jean*, 14,21.

rationnellement ni eux-mêmes ni la plus petite nature créée. En outre, y aurait-il quelque chose qui pût indigner davantage les fidèles, que de dire qu'on a un dieu que la petite raison humaine pourrait comprendre, dont la langue des mortels pourrait parler ? Cela n'a pas échappé aux philosophes aux-mêmes ; Platon, le plus grand d'entre eux, dit dans son *Timée* : « Il est aussi difficile de découvrir l'artisan et le père de l'univers, qu'il est impossible d'en parler dignement une fois qu'on l'a découvert »³⁴. En outre, ayant dit que le *Nous* était né de Dieu, il n'eut pas la hardiesse d'expliquer ce qu'il savait exister d'une façon inexplicable, mais ne parla de cette génération indicible qu'autant que le lui permit la volonté divine. En outre, au témoignage de Macrobe, « il n'osa pas dire ce qu'était Dieu, sachant seulement de lui ceci : que les hommes ne peuvent savoir quel il est »³⁵ ; même les esprits célestes, qui sont doués d'une plus grande sagesse, ne le connaissent pas pleinement. C'est pourquoi Augustin dit, dans son livre des *Questions de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi* : « Les Chérubins ni les Séraphins ne comprennent pas à fond ce qu'est Dieu, parce que nul, sinon le Fils, ne connaît le Père »³⁶. Hermès aussi, après avoir parlé du Fils de Dieu comme on l'a vu plus haut, ajoute : « Son nom ne peut être rapporté par une bouche humaine »³⁷. De là vient qu'on a appelé à bon droit « Dieu inconnu »³⁸ celui que seuls peuvent voir « ceux qui ont le cœur pur »³⁹. On lit⁴⁰ que Denys, ce grand philosophe, montra à l'apôtre Paul l'autel de ce Dieu inconnu.

Que répondront-ils à cela, ceux qui font profession de dialectique, s'ils essayent de traiter rationnellement de ce que leurs principaux Docteurs affirment ne pouvoir être expliqué ? Pourtant on doit croire pour son salut ce qu'on ne peut expliquer, puisque, Grégoire s'en porte garant, « la foi n'a pas de mérite si la raison humaine lui fournit une preuve »⁴¹. Cela se rencontre avec cet avis d'Ambroise écrivant *Sur la foi* à l'empereur Gratien, en ces termes : « Il m'est impossible de savoir le secret de la génération (divine) » ; « elle est au-dessus des Puissances, au-dessus des Anges, au-dessus des Chérubins, au-dessus des Séraphins, au-dessus de toute intelligence » ; « il ne m'est pas permis de scruter les mystères d'en-haut ; il est permis de

34. *Timée*, 28 c ; édition citée, p. 21.

35. *In Somnium Scipionis*, 1,2,15 ; édition citée, p. 7.

36. PSEUDO-AUGUSTIN, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 1,1 ; *Patrologie latine*, 35,2214.

37. Cf. *supra*, p. 34, n. 52.

38. Voir *Actes des Apôtres*, 17,23.

39. *Mathieu*, 5,8.

40. HILDUIN, *Passio S. Dionysii*, 6 ; *Patrologie latine*, 106, 27 C.

41. S. GRÉGOIRE, *Homiliae in Evangelia*, 11,26 ; *Patrologie latine*, 76,1197 C.

savoir qu'il est né, il n'est pas permis d'examiner comment »⁴². Et encore, du même auteur : « Il est ordonné de croire, il n'est pas accordé d'examiner »⁴³ ; et il ajoute derechef : « Même les Anges n'ont pu comprendre le mystère du Père »⁴⁴.

Mais ni l'autorité des saints ni celle des philosophes ne peut réfuter des arguments importuns, à moins qu'on ne s'oppose avec des raisonnements humains à ceux qui se laissent emporter par des raisonnements humains : c'est pourquoi nous avons décidé de répondre aux fous suivant leur folie et de briser leurs assauts en usant des arts mêmes au moyen desquels ils nous assaillent. Car, se fiant au secours divin, le tout jeune David égorgea l'énorme et orgueilleux Goliath avec sa propre épée⁴⁵. Et nous aussi nous retournerons l'épée de la dialectique contre ceux-là mêmes qui veulent l'utiliser pour attaquer notre simplicité ; avec l'aide du Seigneur nous anéantirons leur puissance et l'armée de leurs arguments ; ainsi ils ne se risqueront plus à affronter la simplicité des fidèles, quand ils auront été réfutés sur les points où il semble particulièrement impossible de leur répondre : à savoir, la diversité des Personnes dans la substance divine qui est une, radicalement indivisible et simple ; et la génération du Verbe, ou la procession de l'Esprit. Nous ne promettons certes pas d'enseigner là-dessus la vérité, qui, c'est certain, ne peut être connue ni par nous ni par aucun des mortels — mais du moins nous aurons la satisfaction d'offrir quelque chose qui soit vraisemblable, proche de la raison humaine sans être contraire à l'Écriture sacrée, en nous opposant à ceux qui se font gloire d'attaquer la foi par des raisonnements humains, qui ne se soucient que de raisonnements humains et trouvent facilement beaucoup d'approbateurs, puisque presque tous les hommes sont psychiques et très peu sont spirituels⁴⁶. Mais il nous suffit de disperser d'une façon quelconque l'armée des ennemis mortels de la foi sacrée, d'autant plus que nous ne pouvons le faire qu'en leur fournissant des raisonnements humains. Ainsi, tout ce que nous exposerons à propos de cette très haute philosophie, nous affirmons que c'est une ombre, non la vérité ; une sorte d'analogie, non la chose même. Ce qui est vrai, le Seigneur le sait ; ce qui est vraisemblable et le plus conforme aux raisonnements philosophiques par lesquels on nous attaque, je pense que je vais le dire.

42. *De fide*, I, 10 ; *Patrologie latine*, 16, 543 B.

43. *Ibid.*, I, 12.

44. Voir *ibid.*, IV, 1 ; *Patrologie latine*, 16, 617 C.

45. *I Rois*, 17.

46. Voir *I Corinthiens*, 2, 14-16.

Chapitre I

Résumé de la foi concernant l'Unité et la Trinité.

Il faut donc poser d'abord le thème de toute la discussion et renfermer en un bref résumé l'essentiel de la foi concernant l'unité de la substance divine et la trinité des Personnes qui sont en Dieu, ou qui plutôt sont un seul Dieu. Nous présenterons ensuite les objections contre la thèse de la foi, enfin les solutions.

La loi religieuse propre à la foi chrétienne pose qu'il existe un Dieu seulement, et qu'il n'en existe en aucune façon plusieurs ; un seul Seigneur, un seul Créateur de toutes choses, visibles et invisibles, un seul Éternel, un seul Tout-puissant, un seul Immense ; et sur tous ces points elle ne proclame et ne croit que l'unité, excepté en ce qui concerne la distinction des trois Personnes : Père, Fils, Esprit saint. Or ces trois Personnes sont en tout coégales entre elles de même que coéternelles, parce qu'elles ne peuvent avoir nulle différence de dignité, leur substance étant entièrement la même : substance de déité, unique, singulière, et absolument simple, c'est-à-dire radicalement exempte de toute qualité ou propriété accidentelle ; absolument indivisible, de sorte qu'elle ne peut avoir aucune partie dans la quantité de son essence. Ces trois Personnes, qui sont une même substance radicalement singulière, doivent être distinguées entre elles de la façon suivante : le propre du Père est d'exister par soi-même, non par un autre, et d'engendrer éternellement un Fils qui lui est coéternel ; le propre du Fils est d'être engendré et d'avoir été engendré éternellement par le Père seul, de n'être ni créé, ni fait, ni procédant, mais seulement engendré. Quant à l'Esprit saint, son propre est de procéder du Père et du Fils à la fois, de n'être ni créé, ni fait, ni engendré, mais de procéder seulement. Telle est la distinction réciproque des trois Personnes, que nous expliquerons plus complètement par la suite.

Bien que chacune d'elles soit Dieu ou Seigneur, il n'y a pas pourtant plusieurs dieux ou seigneurs, puisqu'il n'y a pour ces trois Personnes qu'une seule essence ou substance, radicalement indivisible et singulière. Aussi elles n'ont pas entre elles de différence de substance, puisque le Père n'est pas autre chose que le Fils ou l'Esprit saint ; ou le Fils, que l'Esprit saint. Il n'est pas, dis-je, autre chose en sa nature, puisque chacune des trois Personnes est la même substance divine ; mais il est autre en sa Personne. Chacun est distingué personnellement de l'autre, de telle sorte que le Père n'est ni le Fils ni l'Esprit saint, parce que, bien que l'un soit la même chose que l'autre selon la nature de la même substance divine, pourtant celui-ci est autre que celui-là, puisqu'il en est personnellement distinct. Car Socrate est personnellement autre que Platon, c'est-à-dire différent de lui dans son essence propre, de telle sorte que celui-ci n'est pas celui-là ; il n'est pourtant pas autre chose que lui, c'est-à-dire qu'il n'en diffère pas substantiellement, puisque tous deux sont foncièrement de même nature selon qu'ils se rencontrent dans la même espèce : autrement dit, en ce que l'un et l'autre est un homme. C'est pourquoi aucune différence substantielle ne les diversifie de manière que celui-ci serait autre chose que celui-là à raison de la substance d'une espèce diverse ; mais il est autre, comme on l'a dit, en sa personne, c'est-à-dire à raison de la distinction de sa substance propre. À plus forte raison donc il ne faut dire qu'aucune des trois Personnes qui sont en Dieu soit autre chose qu'une autre, leur substance singulière étant foncièrement unique et ne recevant nulle diversité de parties ou de formes ; car, comme nous l'avons dit, ce qui est constitué de parties est naturellement postérieur à ces parties.

Que la substance divine est simple et sans formes.

Je pense qu'aucun fidèle ne doute que la substance divine soit étrangère aussi bien à toute constitution de parties qu'à toute information de propriété : ainsi il ne peut rien y avoir en elle qui ne soit elle-même. C'est pourquoi Augustin dit au livre XI de la *Cité de Dieu*, en traitant de la simplicité et de la pureté de la substance divine : « Si nous disons que cette nature du Bien est simple, ce n'est pas parce qu'il y a en elle le Père seul, ou le seul Fils, ou l'Esprit ; ou parce qu'elle est seulement une Trinité nominale sans subsistance de Personnes, comme l'ont pensé les Sabelliens. Mais on dit qu'elle est simple, parce qu'elle est ce qu'elle a, à ceci près que chaque Personne se dit par relation à une autre. Car certes le Père a un Fils, mais il n'est pourtant pas le Fils ; le Fils a un Père, et pourtant il n'est

pas le Père. Mais en ce qu'on dit de lui en le rapportant à lui-même, non à un autre, il est ce qu'il a : ainsi par rapport à lui-même on le dit vivant puisque assurément il a la vie, et il est lui-même cette vie. Ainsi on dit que cette nature est simple parce qu'en elle ce qui a n'est pas autre que ce qu'il a, comme il en va pour les autres choses . . . Car un récipient qui contient un liquide n'est pas ce liquide, ni un corps n'est couleur, ni l'air n'est lumière ni chaleur, ni l'âme n'est sagesse. De là vient qu'ils peuvent aussi être privés des choses qu'ils ont, et se changer et transformer en d'autres manières d'être »⁴⁷. Le même, s'adressant à Dieu, dit au livre VII des *Confessions* : « Tu n'es pas poussé à quelque chose contre ton gré, parce que ta volonté n'est pas plus grande que ta puissance. Elle serait plus grande si tu étais toi-même plus grand que toi-même » ; et encore : « La volonté et la puissance de Dieu, c'est Dieu lui-même »⁴⁸.

C'est à juste titre que ce Docteur spirituel assure que la substance divine est simple, c'est-à-dire exempte de tout accident, de toute participation de forme, de sorte qu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu. Car tout ce qui subsiste ou bien est éternel, comme Dieu, ou a commencé en tirant son origine du principe suprême, qui est Dieu. Rien n'est par soi, sauf ce par quoi sont toutes choses. Si donc la puissance de Dieu, ou sa sagesse, ou encore une partie quelconque, ou quelque chose d'autre, est en Dieu sans être Dieu, alors cela a commencé à partir de celui par qui sont toutes choses. Si sa puissance, ou sa sagesse, a commencé, alors celui qui est éternel a existé sans elles, de sorte qu'il n'a pas toujours été puissant, ou sage, jusqu'à ce que, impuissant, il ait créé en soi la puissance, ou que, encore insensé, il se soit constitué une sagesse. Comme il a fait cela sans le discernement qui est le fait de la sagesse, puisqu'il ne l'avait pas encore, sans doute certaines de ses oeuvres sont-elles dénuées de raison. On dira peut-être qu'en Dieu les qualités existent de telle manière qu'elles ne sont ni Dieu, ni faites par Dieu, mais qu'elles sont éternellement permanentes en Dieu et coéternelles à la substance divine dans laquelle elles sont ; mais il reste alors à se demander si elles sont en lui substantiellement ou accidentellement. Si c'est substantiellement, de sorte qu'elles constituent ensemble la substance divine, alors elles sont naturellement antérieures à ce Dieu à qui elles confèrent l'être, de même que la rationalité est antérieure à l'homme. Si elles sont en lui par accident, elles lui sont postérieures, du moins

47. *Cité de Dieu*, XI, 10, 1 sqq. ; *Patrologie latine*, 41, 325.

48. *Confessions*, VII, 4, 6 ; *Patrologie latine*, 32, 736.

par nature sinon temporellement, de sorte que la substance divine les a de telle manière qu'elle puisse subsister intégralement sans elles, puisque son existence ne les requiert pas. Car tout accident, Porphyre l'atteste⁴⁹, peut être présent ou absent au sujet dans lequel il est sans que ce sujet disparaisse, même si en fait il n'arrive jamais qu'il se sépare de ce sujet. Il affirme aussi que le propre, qui semble intime à la nature de l'espèce, est naturellement postérieur à l'espèce, parce qu'il ne constitue pas la substance de l'espèce, comme le font les différences substantielles, c'est-à-dire spécifiques. Il dit en effet : « L'espèce existe antérieurement au propre ; le propre apparaît ensuite dans l'espèce. Car il faut que l'homme existe, pour pouvoir être capable de rire »⁵⁰. Si donc la sagesse était en Dieu une forme qui ne lui serait pas substantielle, mais plutôt accidentelle, certes Dieu pourrait exister sans sagesse, et de même sans puissance : si bien que Dieu serait, mais ne serait pas puissant, ou sage. À cela répugne non seulement un catholique, mais un hérétique.

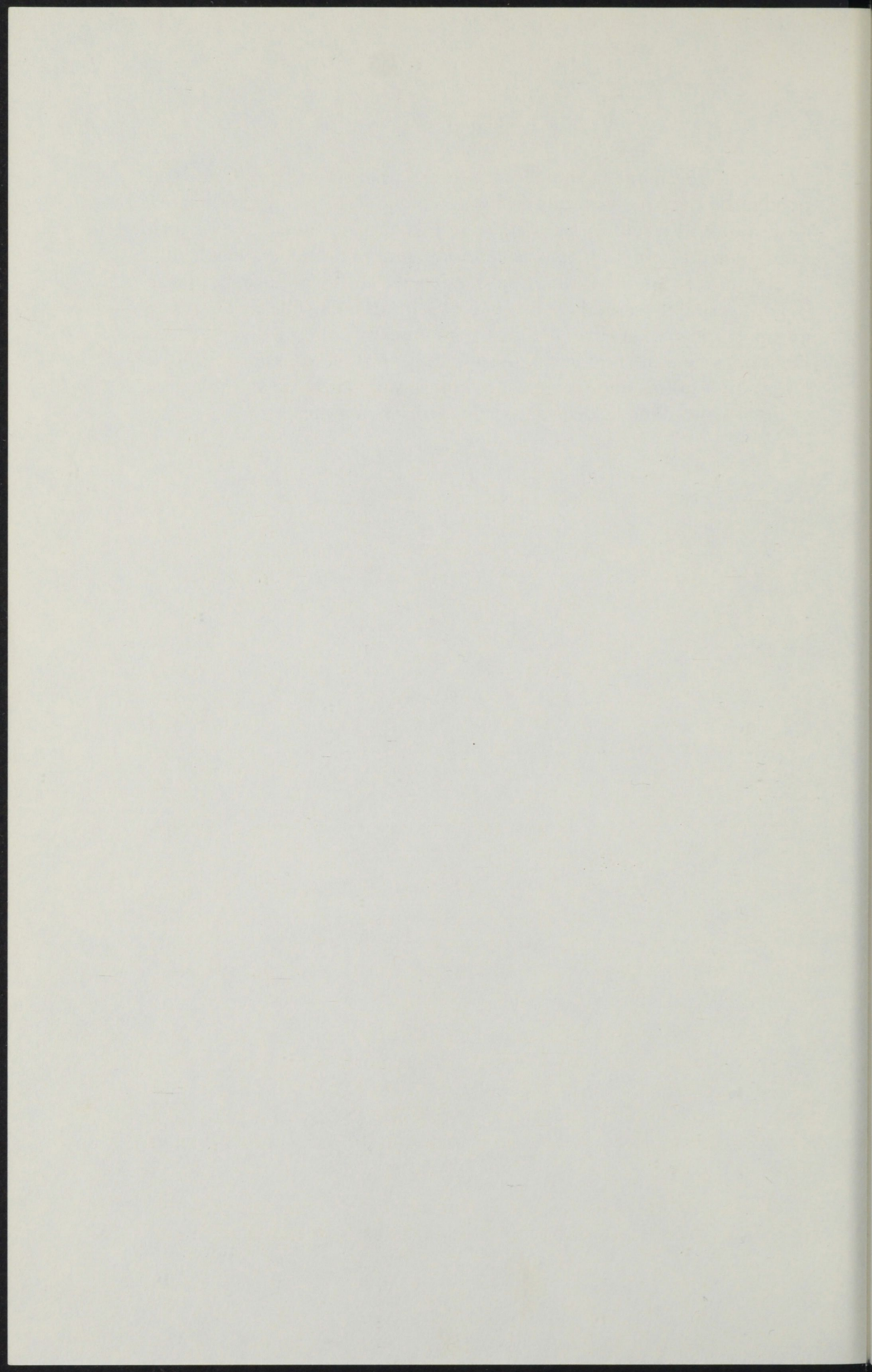
Pour ces raisons il est clair que la substance divine perdure entièrement indivisible, entièrement dénuée de formes ; et que de la sorte on peut dire à juste titre qu'elle est le Bien parfait, qui ne manque d'aucune autre chose, mais qui tient et reçoit ce qu'il a de soi-même, non d'ailleurs. Les créatures, quelque bonnes qu'elles soient, ont besoin d'une adjonction extérieure ; ce manque est chez elles l'aveu de leur imperfection. Ainsi les vertus qui font qu'une âme est bonne ont besoin d'un sujet qui les soutienne : car la piété ne pourrait exister si elle n'avait pas un fondement où exister ; quant à l'âme elle-même, elle a besoin, pour être bonne, de l'ornement des vertus.

Ainsi donc la substance divine est parfaitement singulière et unique ; trois Personnes y existent de telle façon que chacune des Personnes est absolument la même substance que l'autre, et que ce Bien simple n'a aucune diversité de parties ni de formes ; on ne peut dire que cette Personne-ci soit autre chose que cette Personne-là, bien moins encore qu'on ne peut dire que Socrate soit autre chose que Platon, puisque de ces trois Personnes l'essence est une et singulière, alors que de Socrate et de Platon la substance n'est pas essentiellement la même, mais que plutôt leurs substances sont distinctes de sorte que cette essence-ci, celle de Socrate, n'est pas cette essence-là, celle de Platon. Au contraire cette même essence qui est celle du Père est entièrement cette même essence qui est celle du

49. *Isagoge*, 12,24.

50. *Isagoge*, 20,19-20.

Fils, et entièrement la même encore est celle de l'Esprit saint. Cependant le Père n'en est pas moins autre que le Fils ou l'Esprit saint, c'est-à-dire différent en personne ; le Fils aussi est autre que l'Esprit saint, puisque celui-ci n'est pas celui-là, bien qu'il soit ce qu'est celui-là. Il faut faire ici une distinction importante et très précise, pour que l'identité singulière de la substance et l'unité indivisible de l'essence ne contrarie pas la diversité des Personnes, ni que la diversité des Personnes ne contrarie la singularité de la substance ; mais pour que Dieu soit à la fois entièrement un dans la singularité de sa substance et aussi trine dans la distinction des trois Personnes.



Chapitre II

Première objection contre la Trinité.

En cet endroit les dialecticiens posent des questions très fortes et très difficiles : se fondant sur l'unité de l'essence ils attaquent la diversité des Personnes, et réciproquement en se fondant sur la diversité des Personnes ils s'efforcent de battre en brèche l'identité de l'essence. Présentons donc d'abord leurs objections et ensuite résolvons-les.

I — Ou bien, disent-ils, cette diversité des Personnes réside dans les mots seuls, non dans la réalité, de sorte que les mots seuls sont divers et qu'il n'y a en Dieu aucune diversité réelle ; ou bien elle réside dans la réalité seule et non dans les mots ; ou à la fois dans la réalité et dans les mots. Or si l'une de ces deux dernières hypothèses peut être écartée, l'une et l'autre disparaîtra ; et si nous nous retournons vers les mots, la Trinité des Personnes n'est plus éternelle, puisque ce sont les hommes qui ont imposé ces noms.

II — En outre, s'il faut prendre cette distinction des Personnes selon le nombre des mots il nous faudra reconnaître beaucoup plus de trois Personnes, parce que la substance divine a beaucoup d'autres noms ; ainsi, ce nom : Dieu ; ou Seigneur, ou Éternel, ou Immense, ou Créateur — et une infinité d'autres noms.

III — Mais s'il faut prendre cette diversité des Personnes dans la réalité plutôt que dans les noms, et puisque dans la réalité il n'y a en Dieu qu'une substance singulière, individuelle, dénuée de formes, alors chacun admettra que la Trinité doit être prise conformément à l'unité de la substance, de sorte que Dieu doit être dit aussi trine en sa substance.

IV — Ou bien, si en Dieu substance et Personnes sont absolument la même chose, de sorte que la substance n'est rien d'autre que

les Personnes, ou les Personnes, que la substance : alors, si Dieu est un en sa substance, n'est-il pas un aussi en ses Personnes ; ou s'il est trine en ses Personnes, n'est-il pas aussi trine en sa substance ?

V — Comment aussi y a-t-il trois Personnes, là où il n'y a aucunement trois choses ? Ou bien comment y a-t-il trois choses, si elles ne sont pas plusieurs ? Ou bien comment peuvent-elles être plusieurs, s'il n'y a pas une pluralité de choses ? Mais une pluralité de choses ne peut sortir d'une chose seulement une, à moins que cette chose ne consiste en une multiplicité de parties. Or il ne peut y avoir en Dieu de parties, comme nous l'avons affirmé plus haut. Comment donc y a-t-il trinité là où il n'y a pas de pluralité ? Ou comment sont-Ils trois, s'Ils ne sont pas plusieurs ?

VI — En outre, comment pouvez-vous dire : le Père est tel que le Fils, ou que le Saint Esprit, puisque des Personnes qui n'ont pas de pluralité n'ont pas non plus de similitude ? Car tout ce qui est semblable est dissemblable en quelque chose, et il n'y a de ressemblance qu'en des choses distinctes. C'est pourquoi nul ne dit que *cet homme* et *ce blanc* sont semblables, puisqu'ils ne sont pas distincts essentiellement l'un de l'autre.

VII — Davantage : tout ce qui existe est ou substance, ou forme subsistant dans une substance, comme la blancheur, la piété, ou tout ce qui est désigné par les neuf prédicaments ; comment donc peut-il y avoir des choses multiples qui ne soient ou des substances, ou des formes, ou des composés des deux ?

VIII — Ou encore : Dieu est substance, et ce nom, *Dieu*, est un nom de substance, non de personne, c'est-à-dire qu'il a été inventé pour déterminer la nature d'une substance, et non une personne comme c'est le cas de *Père*, ou de *Fils* ; comment alors vaut-il mieux dire *Dieu trine* que *substance trine*, ou que *Père trine* ? Car de même qu'il y a seulement une substance et un Père, de même aussi il y a seulement un Dieu, et non plusieurs.

IX — En outre, *Dieu trine*, ou *substance trine*, cela veut-il dire autre chose que *trois dieux*, ou *trois substances* ? Car un discours trine, qu'est-ce d'autre que trois discours ? ou un coup double (*binus*), que deux coups ?

X — Comment en outre peut-il se faire que les trois Personnes soient distinctes l'une de l'autre en sorte que celle-ci ne soit pas celle-là, que d'autre part chacune d'elles soit substance, et Dieu, et qu'elles

n'en soient pas pour autant plusieurs substances ou plusieurs dieux ? Car parler de plusieurs substances, qu'est-ce d'autre que parler de plusieurs choses dont chacune est une substance ? En effet le nom au pluriel n'est rien d'autre que le doublement ou la multiplication de son singulier, si bien que le pluriel nomme ensemble plusieurs choses auxquelles, prises une à une, convient le singulier.

XI — En outre pour quelle raison vaut-il mieux dire *trois Personnes*, parce que chacune d'elles est une Personne, plutôt que *trois Dieux* ou *trois substances*, puisque chacune d'elles est Dieu ou substance ?

XII — Si nous nous refusons à parler de plusieurs substances ou de plusieurs dieux parce que, bien que chacune des Personnes soit substance ou Dieu, il n'y a nulle différence d'une Personne à l'autre en tant qu'elle est substance ou Dieu, alors certes pour la même raison il ne faudra jamais dire *plusieurs hommes*, ni même *plusieurs Personnes*, puisque cet homme-ci ne diffère pas de cet homme-là en tant qu'il est homme, ou que cette Personne-ci ne diffère pas de cette Personne-là en tant qu'elle est une Personne.

XIII — Comment en outre cette phrase : *il y a trois Personnes*, peut-elle être vraie, s'il n'existe pas une multiplicité d'étants, c'est-à-dire d'essences ? Car le nombre du participe suit toujours celui du verbe, de sorte que, de celui dont nous disons : *il marche*, nous disons : *il est marchant* ; que de ceux dont nous disons : *ils marchent*, nous disons : *ils sont marchants*⁵¹. D'où ce passage d'Aristote : « Il n'y a pas de différence entre dire que l'homme marche et dire qu'il est marchant »⁵². Cela montre que, chaque fois que nous disons : *ils sont*, nous devons dire : *ils sont étants*, c'est-à-dire des essences.

XIV — Comment en outre ce nom : *Dieu*, est-il un nom singulier, et non pas plutôt un nom universel, puisqu'il existe plusieurs sujets distincts personnellement, c'est-à-dire numériquement différents, qui l'ont séparément pour prédicat ? Car le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit saint est Dieu, et celui-ci n'est pas celui-là.

XV — En outre quelle différence réelle peut-il y avoir, là où existe une même essence singulière et foncièrement individuelle ? Car on admet une différence soit dans des choses distinctes, puisque

51. Traduction lourde, mais inévitable ; en latin : *ambulat, est ambulans ; ambulans, sunt ambulantis*.

52. cf. *Premiers Analytiques*, 1,46,51 b 12 ; plus littéralement, BOËCE, *In librum Aristotelis Peri hermeneias*, éd. MEISER, I,140.

cette essence-ci n'est pas cette essence-là, soit dans une même chose à raison de sa variation ou de quelque changement par succession temporelle, comme quand quelqu'un est tantôt debout, tantôt assis. Or il n'y a nulle différence réelle, là où existe une essence unique et individuelle. Mais il ne peut y avoir en Dieu nulle variation, puisqu'il est écrit : « Chez lequel il n'y a ni transmutation ni ombre de changement »⁵³ ; de lui aussi le philosophe dit :

« Lui qui au temps depuis l'éternité
Ordonne d'aller, et restant stable donne à toute chose de se mouvoir »⁵⁴.

Son être vrai et immuable, le Seigneur lui-même l'exprime en disant : « Je suis celui qui suis »⁵⁵ ; et le prophète : « Celui qui est m'a envoyé vers vous »⁵⁶.

Première objection contre l'unité.

Ensuite : puisque le Père est Dieu, c'est-à-dire cette essence divine, et que Dieu est le Fils, le Père n'est-il pas le Fils ? En effet, de ce que le Père est Dieu, et que Dieu est éternel, on démontre que le Père est éternel ; serait-il donc moins correct de raisonner ainsi : le Père est Dieu, Dieu est le Fils, ou incarné, donc le Père est le Fils, ou le Père est incarné ? D'autant plus que ce nom : *Dieu*, est évidemment singulier, comme ce nom : *Socrate* ; il semble même être plus singulier, c'est-à-dire plus individuel, puisqu'il signifie une substance individuelle, au sens de : pleinement indivisible et entièrement simple et unique.

II — Mais, du fait que cet homme assis est Socrate et que Socrate est blanc, il résulte évidemment que cet homme assis est blanc, puisque l'essence de cet homme assis et de ce blanc est entièrement la même ; puisque aussi on ne dit pas que cet homme assis et ce blanc soient numériquement plusieurs, du fait que celui-ci et celui-là ont la même essence : bien qu'elle soit le siège de formes diverses, on ne dit pourtant pas que Socrate soit plusieurs personnes, ou numériquement plusieurs. Sinon ce nom, *Socrate*, pourrait être universel plutôt que singulier, puisqu'il se dirait de sujets numériquement différents.

53. *Jacques*, 1,17.

54. BOËCE, *Consolation de la Philosophie*, III,9 ; *Patrologie latine*, 63, 758 A.

55. *Exode*, 3,14.

56. *Exode*, 3,14.

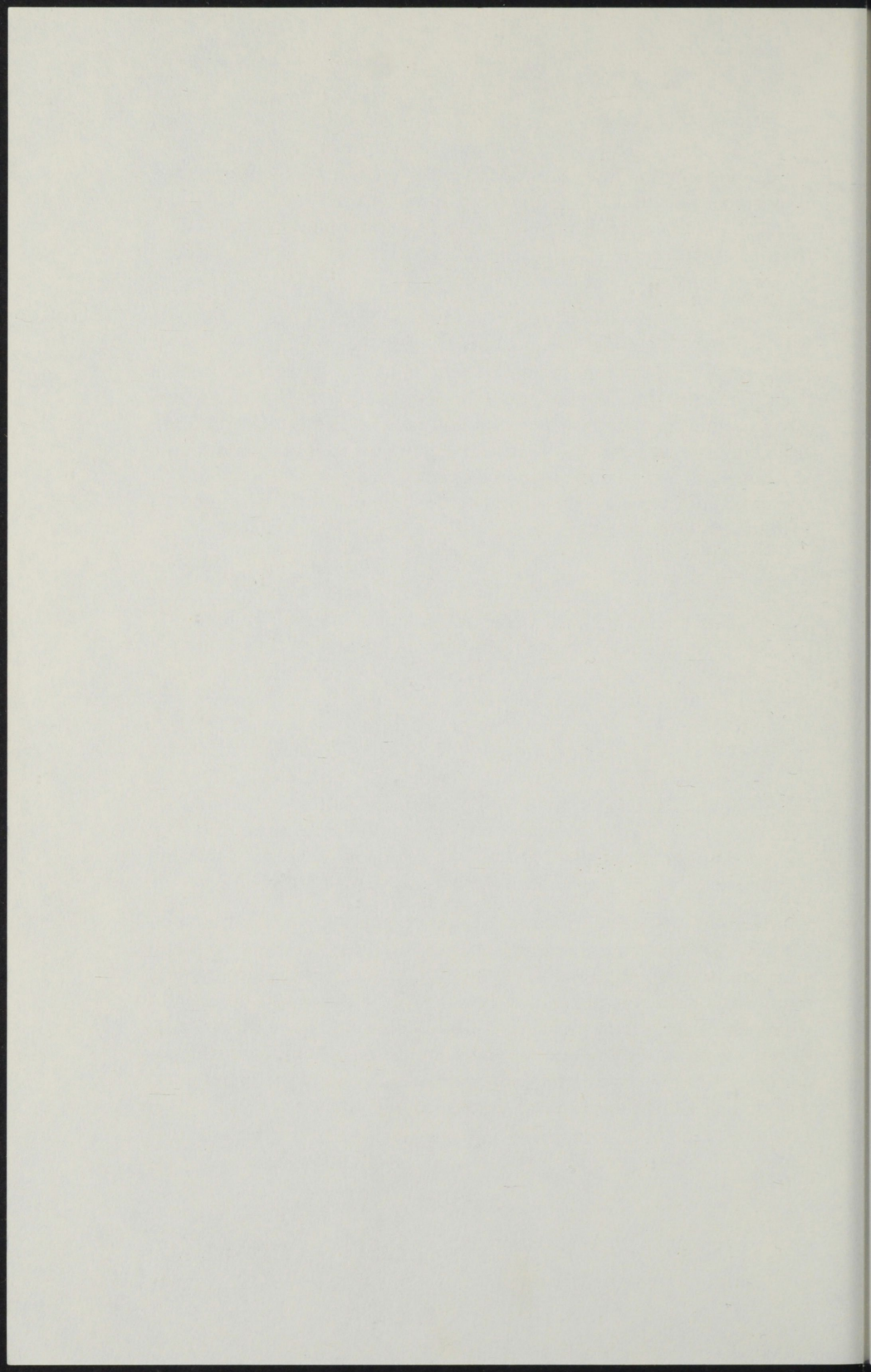
III — Encore bien moins existe-t-il en Dieu une multiplicité numérique, puisqu'il n'y a là nulle multiplicité de formes ; celui qui est père, est fils : il faut admettre cela en Dieu bien plus encore que chez les créatures, en qui il y a du moins diversité de formes, instabilité de la substance et variation incessante.

IV — Ainsi, nous accordons que chez les créatures, à cause de l'identité d'essence, cet homme assis est ce blanc, ou que celui qui est père, est fils : comment n'admettrions-nous pas mieux encore en Dieu que celui qui est Père, est Fils, puisque l'un et l'autre est une essence unique, complètement individuelle, et sans mélange ? Ou que celui qui est Père, est incarné, comme le Fils, puisque la même substance qui est le Père a reçu une chair, comme la substance qui est le Fils : étant donné que la substance de l'une et l'autre Personne est absolument la même ?

V — Enfin, puisqu'en Dieu il n'y a rien d'autre que l'essence unique d'une substance simple et absolument individuelle, et que d'autre part Dieu engendre Dieu, autrement dit le Père engendre le Fils, la substance n'engendre-t-elle pas la substance ? Et puisque la substance qui est engendrée est parfaitement la même que celle qui engendre, un même sujet ne s'engendre-t-il pas soi-même ? Mais qu'une même chose s'engendre soi-même, la raison de tous le refuse, et aussi bien les écrits des saints Pères, particulièrement dans le cas de cette génération divine même ; voici ce qu'en dit Augustin, au livre I du *De Trinitate* : « Celui qui pense que Dieu a la puissance de s'engendrer soi-même, se trompe d'autant plus que non seulement Dieu n'est pas dans ce cas, mais non plus aucune créature, spirituelle ou matérielle. Car il n'est aucune chose qui s'engendre soi-même »⁵⁷.

Nous allons répondre aussitôt à ces objections et à d'autres semblables, confiants en Celui dont nous parlons, nous reposant sur Celui pour qui nous combattons. L'essentiel de toutes ces questions est, à mon sens, ceci : comment, dans l'unité si forte d'une substance individuelle et sans aucun mélange considérerons-nous une diversité de Personnes, étant donné que parmi les modes de différence distingués par les philosophes on ne peut ici en déterminer aucun selon lequel la diversité des Personnes puisse être mise en lumière ?

57. *De la Trinité*, I, I, I ; *Patrologie latine*, 42, 820.



Chapitre III

À cela je pense qu'il faut répondre ceci : il ne doit pas paraître surprenant que la nature de la divinité, de même qu'elle est singulière, se formule également de façon singulière. Il est normal sans doute que ce qui est très éloigné de toutes les créatures soit exprimé dans un mode de parler très différent ; que cette majesté unique ne soit pas enfermée dans les bornes du langage commun et trivial ; que ce qui est entièrement incompréhensible et indicible ne soit soumis à aucune règle, alors que toutes choses lui sont soumises : cet être ne peut être pensé par l'homme, qui a institué les mots pour manifester ses pensées. Cela n'a pas échappé aux philosophes ; quelle crainte respectueuse les a toujours retenus d'effleurer seulement par leurs paroles ce Bien suprême qu'ils proclament absolument incompréhensible et indicible, on le voit clairement par ce qu'on a dit plus haut, puisque le plus grand des philosophes « n'a pas osé dire ce qu'il est, sachant seulement de lui que l'homme ne peut savoir quel il est »⁵⁸. Il fallait laisser à la Sagesse même incarnée d'enseigner cela comme il convient, pour que Dieu lui-même apportât par soi-même la connaissance qu'on a de lui, puisque nulle créature n'est capable de s'élever jusqu'à sa connaissance. Lui seul donc a révélé ouvertement ce qu'il est, en disant à la païenne de Samarie : « Dieu est esprit »⁵⁹, c'est-à-dire : la divinité est une substance spirituelle, et non corporelle. Mais il est des corps plus subtils que d'autres : l'eau l'est plus que la terre, l'air plus que l'eau, le feu que l'air ; de même par la subtilité de la pureté qui lui est propre la divinité surpasse de loin, et d'une façon qui échappe à la pensée, la nature de tous les esprits, au point que si on lui compare tous les autres esprits il faut dire qu'ils sont quasi corporels, ou des corps. Si des philosophes ont osé en dire quelque chose, ils ont recouru à des analogies et des comparaisons, ce qui est une façon de pallier leur présomption : de peur de laisser croire qu'ils parlaient de l'indicible, dont, d'une manière ou d'une

58. MACROBE, *In Somnium Scipionis*, 1,2,15 ; édition citée, p. 7.

59. *Jean*, 4,24.

autre, ils cherchaient à saisir la gloire, non en lui-même, mais dans les créatures, pour la lui attribuer ensuite à travers elles.

Ceux de nos maîtres qui s'appliquent le plus à la logique n'ont pas osé toucher, ni mettre au nombre des choses, cette majesté suprême dont ils disent qu'elle est « le dieu inconnu »⁶⁰ : leurs écrits le montrent d'une façon limpide. Ils rangent en effet toute chose soit sous la substance, soit sous l'un des autres genres les plus généraux : si donc ils mettaient Dieu au nombre des choses, ils le compteraient parmi les substances, ou les quantités, ou ce que désignent les autres prédicaments ; or eux-mêmes prouvent qu'il n'en est rien. Car toutes les choses, excepté les substances, sont incapables d'exister par soi, c'est-à-dire qu'elles doivent être supportées par des substances qui soient leurs sujets ; ainsi la blancheur ne peut en aucune façon exister, sinon en un corps qui soit son sujet ; ni la piété, sinon en une âme ; ni les signifiés des neufs prédicaments, s'ils ne sont en des substances qui soient leurs sujets. Mais les substances dans leur propre nature peuvent subsister et durer par soi, même à supposer que toutes choses soient détruites. C'est pourquoi on les appelle des substances : pour ainsi dire des subsistances ; et c'est pourquoi aussi elles sont naturellement antérieures aux autres choses, qui leur sont jointes et ne subsistent pas par soi. Il est donc clair que Dieu, qui est le principe unique et singulier de toutes choses, ne peut aucunement être mis au nombre des choses qui ne sont pas des substances. Mais selon eux il ne peut non plus être rangé sous le genre substance, bien qu'il soit au plus haut point une chose existante par soi et que lui seul ait par soi l'être vrai et immuable par qui existent toutes choses. Cela peut facilement être démontré par les écrits mêmes de tous ceux qui ont traité de la dialectique — les écrits, célèbres par toute la latinité, de Porphyre, d'Aristote, de Boèce. Ainsi Porphyre, dans son *Introduction aux Catégories* d'Aristote, dit que « chaque substance participe d'une seule espèce, mais de plusieurs accidents, séparables ou inséparables »⁶¹. Aristote, dans les *Catégories*, déterminant ce qui est le plus propre à la substance, dit : « Ce qui est apparemment le plus propre à la substance, c'est que, numériquement une et la même, elle peut accueillir les contraires »⁶² ; et encore, sur le même sujet : « Donc le propre de la substance sera de pouvoir accueillir les contraires, en étant numériquement une et la même »⁶³. Cela ne peut au-

60. *Actes des Apôtres*, 17,23.

61. *Isagoge*, 21,11.

62. *Catégories*, 5, 4 a 10.

63. *Catégories*, 5, 4 b 17.

cunement s'appliquer à Dieu, dont la substance ne peut être modifiée par des accidents ni être aucunement le sujet d'aucune forme : il est donc évident que les philosophes ne l'ont pas reçu au nombre des substances ; c'est pour la même raison que Platon a placé la *hylé* entre non-substance et substance, la concevant comme entièrement informe encore⁶⁴. Donc Dieu n'est pas non-substance, si nous remarquons en lui la nature et l'être immuable de la vraie substance. Mais inversement il n'est pas substance, si nous suivons le sens habituel du mot *substance*, puisqu'il ne peut être le sujet d'accidents. Aussi on montre clairement que Dieu n'est pas substance par le même argument dont se sert Boèce, au livre II de ses *Topiques*, pour montrer que la blancheur n'est pas une substance : « une substance », dit-il « est ce qui peut être sujet pour-tous les accidents ; or la blancheur n'est le sujet d'aucun accident ; donc la blancheur n'est pas une substance »⁶⁵. Il ressort donc de la recherche des Péripatéticiens que cette majesté suprême est complètement à part ; que leurs règles ou leurs enseignements s'arrêtent au-dessous de ce sommet suprême et indicible ; mais qu'ils se contentent d'étudier les natures des choses, qu'ils ne sont pas encore capables de comprendre et d'analyser rationnellement.

Le langage des hommes a été accommodé surtout aux états des créatures : cela apparaît dans cette partie principale du discours, sans laquelle, affirme Priscien⁶⁶, il ne peut exister de phrase complète : à savoir, ce qu'on appelle le verbe. En effet ce genre de mot désigne le temps, qui a commencé avec le monde. Si donc nous prenons bien garde à la signification de cette partie du discours, il convient que par elle le sens de toute construction verbale soit limité à la sphère des temps, c'est-à-dire qu'on y fasse entrer les choses seules dont nous voulons montrer qu'elles arrivent dans le temps, et qu'elles ne subsistent pas dans l'éternité. Aussi, quand nous disons que Dieu est antérieur au monde, ou a existé avant les temps, ces mots peuvent-ils véritablement signifier l'antériorité de Dieu, la postériorité des temps, si nous prenons ces mots tels que les hommes les ont institués pour leur faire signifier le temps — ce qui nous ferait dire que Dieu est antérieur au monde selon le temps, ou qu'il a existé, c'est-à-dire qu'il a été dans le passé, avant qu'il y eut aucun temps ? Il faut donc, lorsque nous appliquons par transposition quelques mots que ce soit à la nature singulière de la divinité, que s'y attache de ce fait une signifi-

64. Voir le commentaire de Calcidius sur le *Timée* ; édition citée, p. 235, 273.

65. *De differentiis topicis*, II ; *Patrologie latine*, 64, 1187 C.

66. *Institutiones grammaticae*, XVII, 2, 12 ; éd. HERTZ, 2, 116, 6-8.

cation, voire une construction, singulière : et que, Dieu dépassant toutes choses, nécessairement les mots eux-mêmes dépassent leur propre institution. Car il est certain, selon Boèce et Platon⁶⁷, que les mots doivent être apparentés aux choses qu'ils expriment. Prenant garde à cela Grégoire dit, dans le prologue de ses *Moralia* : « J'estime absolument indigne de plier aux règles de Donat les paroles de l'oracle céleste »⁶⁸. Même ce nom : *Dieu*, qui est propre et usuel, les grands philosophes eux-mêmes n'ont pas su l'appliquer à cette unique majesté divine que ne peuvent atteindre ni la pensée, ni moins encore le raisonnement : car lorsque dans leurs écrits techniques ils nomment *les dieux*, qu'ils rangent sous le genre animal rationnel, ils entendent par là les planètes, selon ce passage de Boèce dans son commentaire sur Porphyre : « Chaque fois que nous rangeons le dieu sous l'animal, nous le faisons conformément à la proposition qui affirme que le soleil, les étoiles, la totalité de ce monde, sont animés : on les a nommés des dieux »⁶⁹.

Quoi d'étonnant, donc, à ce que Dieu, qui surpasse toute chose de façon indicible, échappe à tout nom humainement institué ? Et puisque son élévation est de loin au-dessus de toute pensée, et que les mots ont été institués pour les pensées, quoi d'étonnant à ce que celui qui surpasse les causes surpasse aussi les effets ? Car il est beaucoup plus facile de méditer une chose que de l'expliquer. Qu'y a-t-il d'étonnant, aussi, à ce que Dieu enfreigne en son être propre les règles des philosophes, alors qu'il les viole souvent dans ses actions : car il fait des choses insolites, contre la nature, ou sur-naturelles, c'est-à-dire au-dessus de ce que peut l'institution première des choses. Quand la lumière est rendue à un aveugle, est-ce que n'est pas enfreinte cette règle bien connue des philosophes, formulée ainsi par Aristote : « Le changement se fait de l'habitus à la privation ; de la privation à l'habitus, c'est impossible : celui qui est devenu aveugle ne voit pas à nouveau »⁷⁰ ? Si, pour sauver les philosophes, on excepte les faits miraculeux, ou si on dit que dans leur cas les mots ne gardent pas leur signification propre, de sorte qu'une capacité de voir causée par un miracle serait nommée ainsi d'une façon impropre, il faut à plus forte raison admettre cela dans le cas de l'auteur des miracles lui-même.

67. BOËCE, *Consolation de la Philosophie*, v,6 ; *Patrologie latine*, 63, 860 A.

68. *Moralia in Job ; Epistola operi praemissa*, 5 ; *Patrologie latine*, 75, 516 B.

69. Éd. 2, v,3 ; édition Brandt, 293,15-18.

70. *Catégoriques*, 10, 13 a 34.

Invective contre les dialecticiens.

Réponds-moi, dialecticien rusé, sophiste qui prends toutes les nuances, toi qui cherches à me réfuter par l'autorité des Péripatéticiens à propos de la différence des Personnes qui sont en Dieu, comment excuses-tu tes docteurs, dont les enseignements, comme nous l'avons montré, te forcent à avouer que Dieu n'est ni une substance, ni rien d'autre ? Si tu veux monter jusqu'à ce qu'eux-mêmes n'ont pas osé toucher, si tu es assez hardi pour raisonner et parler de ce Bien indicible et suprême, apprends les façons de s'exprimer qu'ont enseignées la Sagesse même de Dieu incarnée et les Pères saints, dont la vie et les miracles attestent qu'ils furent l'organe de l'Esprit saint. Rassemble tes pensées et considère soigneusement que chaque science, la forme d'expression propre à chaque art, a son vocabulaire propre ; que chaque discipline enseignée préfère les expressions qui lui sont propres ; que souvent ceux qui ont traité d'un même art se sont plu à changer les vocables, parce que toujours et partout, comme en témoigne Cicéron⁷¹, l'identité est mère de la satiété, c'est-à-dire qu'elle engendre le dégoût. À plus forte raison donc ceux qui ont traité de ce Bien singulier et suprême ont dû user de mots singuliers, pour exprimer de façon singulière ce qui est singulier et ne pas restreindre à la mesure d'expressions communes et ordinaires cet être indicible, cet être incompréhensible. Si on en dit quelque chose, c'est que par une certaine analogie nous transposons les vocables des créatures au Créateur ; ces vocables, les hommes les ont institués pour désigner les créatures qu'ils ont pu concevoir, voulant par ces vocables manifester leurs conceptions. Donc, puisque l'homme a inventé les mots pour manifester ses conceptions, et qu'il n'a pu aucunement concevoir Dieu, c'est à bon droit qu'il n'a pas osé exprimer par un nom ce Bien inexprimable. C'est pourquoi il semble qu'en Dieu nul vocable ne conserve le sens propre pour lequel il a été inventé, mais tout ce qui est dit de Dieu est enveloppé dans des transpositions et des énigmes symboliques, et se dissimule sous quelque analogie tirée d'un certain rapport, pour que nous effleurions cette majesté indicible par conjectures plutôt que par concepts. Or pour ce qui est singulier nous ne trouvons à tirer que des analogies plutôt insuffisantes : nous avons donc moins de possibilité d'en être quittes avec lui par le moyen de ces analogies. Abordons pourtant celles que nous pouvons, principalement pour repousser ces irritants pseudo-dialecticiens ; nous aussi, nous avons tâté quelque

71. *De inventione*, I, 41, 76.

peu de leurs sciences et nous sommes allés assez loin dans leurs études pour espérer pouvoir, avec l'aide du Seigneur, répondre à leur défi en cette matière par le moyen de raisons humaines, les seules qu'ils réclament. Car le créateur de la raison a aussi pour lui des raisons humaines, par lesquelles il peut fermer la bouche des hommes psychiques⁷², et il nous exhorte en disant par la voix du Sage : « Réponds au fou selon sa folie, pour qu'il ne paraisse pas un sage à ses yeux »⁷³.

Écartons ce premier obstacle qu'ils nous opposent, concernant la différence des Personnes d'une essence absolument une : car ce genre de différence paraît ignoré aussi bien des philosophes que de tous les autres.

La différence des Personnes.

Ils nous opposent Porphyre, qui en traitant des différences⁷⁴ détermine des modes de différence sous lesquels ne se range pas ce mode de différence des Personnes qui sont en Dieu ; mais cela ne nous embarrasse pas. Car il traite seulement en ce lieu des différences qui consistent en des formes — à savoir, quand des choses distinctes diffèrent les unes des autres par des formes diverses, ou quand une même chose change par des formes qui se succèdent. Or il n'y a en Dieu aucune forme ; pourtant nous n'en disons pas moins qu'il diffère des créatures, bien que Porphyre dans son traité de la différence n'énumère pas cette différence avec les autres. Nous sommes contraints de reconnaître beaucoup d'autres modes de différence encore, outre ceux que Porphyre a déterminés ; pour les décrire tous plus complètement et plus exactement, il faut déterminer combien il y a d'acceptions du mot *même*, et lesquelles ; ou aussi bien du mot *divers*, d'autant que le fond de toute la controverse tient à l'identité de la substance divine et à la diversité des Personnes, et que la controverse ne peut se conclure sans que nous montrions que cette identité n'est pas contraire à cette diversité. Pour le faire plus exactement, il faut montrer d'abord, comme nous l'avons dit, de combien de façons on dit *même*, et de combien de façons, *divers*.

72. Voir *I Corinthiens*, 2, 14-15 ; « L'homme psychique ne reçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu . . . Mais l'homme spirituel est juge de tout, sans être jugé par personne » ; voir aussi plus haut, p. 56, n. 46.

73. *Proverbes*, 26, 5.

74. *Isagoge*, 8, 6 sqq.

Chapitre IV

Des mots *même* et *divers*.

L'un et l'autre se dit de six façons, peut-être davantage. Car on dit qu'un être est le même, ou un, par rapport à un être, selon l'essence, ou selon le nombre ; il y a le même par la définition, le même par la ressemblance ; on dit *même* pour *ce qui n'est pas changé* ; il y a le même par l'effet. Symétriquement on dit *divers* en autant de façons, peut-être davantage.

La première façon dont on dit *même*.

Nous disons que sont le même selon l'essence tous les êtres dont l'essence est la même, en sorte que celui-ci soit celui-là ; ainsi l'épée est le même être que le glaive ; la substance, que le corps, ou l'animal, ou l'homme, ou encore Socrate ; le blanc est le même que le dur ; et on dit que sont les mêmes essentiellement toutes les choses qui peuvent être jointes ensemble par l'attribution prédicative selon l'essence, ce qui revient à dire : le même par l'attribution prédicative.

II — Car il est vrai qu'une substance est un corps, ou un animal ; mais ce n'est pas le cas de toute substance. Et toutes les choses qui sont les mêmes essentiellement sont nécessairement les mêmes par le nombre, mais cela n'est pas réciproque. Car cette main peut bien être numériquement la même chose que cet homme dont elle est une partie, et nulle partie n'est numériquement diverse du tout auquel elle appartient ; pourtant la partie n'est pas la même chose essentiellement que le tout, puisque l'essence de la partie n'est pas l'essence du tout, et qu'elles ne peuvent être jointes l'une à l'autre par attribution prédicative. En effet ne sont numériquement diverses que les choses qui sont distinctes l'une de l'autre par toute leur essence, de sorte que celle-ci ne soit pas celle-là, et que rien de ce qui est de celle-ci ne soit de celle-là, c'est-à-dire qu'elles n'aient en commun

aucune partie. Car seules sont numériquement diverses les choses dont on peut marquer la diversité en comptant, en disant un, deux, trois, etc . . . En effet personne ne dit *un* pour l'homme entier, et ne dit ensuite *deux* comme s'il lui ajoutait sa main : parce que la main, avec les autres membres, est déjà comprise dans l'homme entier, elle ne peut plus être ajoutée à l'homme lui-même, et on ne peut multiplier le nombre qu'en passant à une autre chose que nous n'avions pas comprise dans l'énumération antérieure. Donc sont numériquement les mêmes, c'est-à-dire numériquement non-diverses, toutes les choses qui ne sont pas distinctes par toute la quantité de leur essence : c'est-à-dire, si ceci est cela, ou si ce qui est de ceci, est de cela.

III — Parmi ces choses, certaines sont dites aussi les mêmes par la définition, comme *épée* et *glaive*, *blanc* et *lilial*, *Marcus* et *Tullius*, et toutes les choses dont la définition est entièrement la même : car non seulement l'épée est un glaive et le glaive est une épée, mais encore du fait que c'est une épée, c'est un glaive, et réciproquement. C'est de cette façon que Boèce prend le mot *même* au livre I des *Topiques*, où il dit que la question qui porte sur la définition porte sur le même : ainsi, quand on demande si l'utile est le même que l'honnête : parce que, dit-il, « les choses dont la définition est la même, sont les mêmes ; et les choses dont la définition est diverse, sont diverses »⁷⁵. Nous prenons *définition*, en ce lieu, au sens de ce qui exprime intégralement la nature et la propriété du défini, ne dépasse en rien le sens du nom, et n'en est pas dépassé ; ainsi, en définissant le corps on dit que c'est une substance corporelle, non une substance colorée ; car, bien que cette définition : *substance colorée*, convienne à tous les corps et à eux seuls, comme la première, pourtant elle ne montre pas la valeur et le sens de ce nom : *corps*, comme le fait l'autre, parce que le nom *corps* n'implique pas la couleur, qui est pour le corps un accident, comme il implique la corporéité, qui lui est substantielle. Et cette définition ne fait pas voir non plus ce qu'exige la propriété du corps en tant qu'il est corps, comme le fait l'autre. Car dire que l'épée et le glaive sont le même par la définition, revient à dire : c'est une même essence, l'épée et le glaive, de sorte que du fait qu'elle soit une épée résulte nécessairement qu'elle est un glaive, et réciproquement, de telle manière que non seulement ce soit une même essence que l'épée et le glaive, mais que ce soit absolument la même chose, être une épée et être un glaive. Car sont dites les mêmes

75. *De differentiis topicis*, 1 ; *Patrologie latine*, 64, 1178 C.

par la définition les choses qui sont liées l'une à l'autre de telle façon que non seulement celle-ci soit celle-là, mais qu'en outre du fait qu'elle est celle-ci, résulte nécessairement qu'elle est celle-là, et réciproquement. Et de cette façon on ne peut dire que ce soit la même chose, *substance* et *corps*, ou *blanc* et *dur*, bien qu'ils soient essentiellement le même. Car toutes les choses qui sont les mêmes par la définition sont les mêmes numériquement ou essentiellement, mais ce n'est pas réciproque ; et toutes les choses qui sont les mêmes essentiellement sont aussi numériquement les mêmes, mais ce n'est pas réciproque.

IV — On dit que sont les mêmes par similitude toutes les choses essentiellement distinctes qui sont semblables en quoi que ce soit, comme les espèces dans le genre ou les individus dans l'espèce sont le même ou un ; ou bien toutes les choses qui se rencontrent en quelque propriété. C'est pourquoi Porphyre dit : « Par la participation de l'espèce plusieurs hommes sont un seul ; l'homme un et commun est multiple par les hommes particuliers »⁷⁶.

V — Nous disons encore *même* pour *inchangé* : ainsi Dieu est toujours le même, c'est-à-dire qu'il n'est en rien altéré ou transformé, parce qu'il n'a jamais en lui rien dont il puisse manquer parfois, et il ne manque de rien qu'il puisse avoir.

VI — *Même* selon l'effet ou le prix se dit des choses qui ont le même pouvoir de faire quelque chose : ainsi nous disons *mêmes*, les mots qui ont le pouvoir de manifester la même idée.

Ainsi *même* se dit de six manières ; toutefois une même chose tombe souvent sous plusieurs d'entre elles, de sorte qu'on peut la dire la même que quelque chose tant de cette façon-ci que de cette façon-là. En autant de manières nous disons *divers* (*différent*)⁷⁷.

La première façon dont on dit *divers*.

Nous disons que des choses sont diverses selon l'essence, chaque fois que l'essence de l'une n'est pas l'essence de l'autre ; de cette façon, même une partie est différente de son tout, comme le mur est différent de la maison, puisque le mur n'est pas ce qu'est la maison. Mais quand nous disons qu'autre est la chose simple, autre la chose composée, nous prenons *autre*, c'est-à-dire *diverse*, dans son accep-

76. *Isagoge*, 6, 21.

77. Dans ce qui suit, le même mot latin *diversus* est rendu soit par *divers*, soit par *différent*, selon les nécessités de la traduction.

tion essentielle, parce que ce qui est simple n'est pas le composé lui-même, bien qu'il soit une part du composé. Nous disons donc que sont essentiellement diverses toutes les choses qui dans leur essence propre sont séparées de telle sorte que celle-ci ne soit pas celle-là : ce qui revient à dire : diverses par opposition ou par attribution du prédicat. Porphyre aussi fait lui-même une claire allusion à cette différence dans son chapitre *Des communautés*, où il montre que le genre le plus général et l'espèce la plus spéciale diffèrent en ce que le plus général ne deviendra jamais le plus spécial, ni le plus spécial ne deviendra le plus général⁷⁸. C'est de cette façon aussi que nous disons que diffèrent entre eux les genres les plus généraux quels qu'ils soient : la substance, par exemple, de la qualité, puisque la substance n'est pas la qualité, et réciproquement.

II — Nous disons en outre numériquement différentes les choses qui, par toute la quantité ou contenance de leur essence, sont distinctes entre elles de telle sorte que non seulement celle-ci ne soit pas celle-là, mais que nulle partie de celle-ci ne soit une partie de celle-là. Ainsi sont numériquement différentes les seules choses, et toutes les choses, qui sont distinctes par toute la quantité de leur essence, qu'elles diffèrent entre elles par le nombre seul, comme Socrate et Platon, ou par l'espèce aussi, comme cet homme-ci et ce cheval-là, ou par le genre encore, comme cet homme et cette blancheur ; ou qu'elles se distinguent les unes des autres par une forme quelconque, que cette forme soit une différence commune, c'est-à-dire un accident séparable, comme le fait d'être assis ; ou que ce soit une différence propre, c'est-à-dire un accident inséparable, comme la concavité du nez ; ou que ce soit une différence plus propre — c'est-à-dire substantielle, comme la rationalité — qui non seulement fait que son sujet est *autre*, c'est-à-dire divers en quelque façon, mais en fait *un autre*, c'est-à-dire divers substantiellement. Et ces choses-là seules sont dites plusieurs ou multiples au sens propre, parce que *plusieurs* et *multiples* concernent proprement le nombre et se prennent selon le nombre. Il y a donc des choses qui sont essentiellement diverses sans être numériquement différentes, comme la maison et le mur, un tout par composition par rapport à sa partie. Or Dieu lui-même est aussi dit différent des créatures selon les deux façons susdites, puisque les créatures ne sont pas Dieu, ou tout ce qui en fait partie n'est pas de l'essence de la substance divine, qui est absolument simple. C'est encore de cette façon que nous prenons le mot *divers*, quand nous

78. *Isagoge*, 15, 24.

nions que dans un ternaire il y ait des binaires divers. Car, bien que chacune des trois unités fasse un binaire avec chacune des deux autres, et que ce binaire-ci ne soit pas ce binaire-là, nous refusons cependant de dire que ces binaires sont divers, puisqu'ils ne sont pas différents par toute la capacité ou contenance de leur essence, étant donné que (deux à deux) ils ont en commun la même unité. Mais quand nous disons que quelqu'un possède une maison seule, c'est-à-dire une maison et rien d'autre qui soit différent de la maison, nous entendons *différent* selon le sens numérique plutôt que selon le sens essentiel. Car celui qui possède la maison a aussi en sa possession le mur, qui n'est pas la maison ; mais, tout en étant différent essentiellement de la maison dans laquelle il est, le mur n'en est pas différent numériquement, puisqu'il est compris dans la quantité même de la maison. En outre, quand Aristote parle des sept quantités composées et dit qu'elles seules et rien d'autre sont à proprement parler des quantités⁷⁹, il entend *autre* au sens numérique, puisqu'on pense que les quantités simples n'en sont pas moins dites des quantités. Habituellement en outre nous déterminons des lieux divers non seulement selon l'essence ou le nombre, mais plutôt selon qu'ils contiennent les choses localement incluses en eux. Par exemple, quand nous disons qu'aucun corps n'est en même temps dans des lieux divers, sans nier cependant qu'il soit contenu en même temps dans une maison et dans un coffre, nous entendons par là des lieux divers qui cependant renferment des choses diverses, et non la même ; ainsi, comme ce qui fait parler d'un lieu c'est la contenance des choses qu'il renferme, de même on parle de lieux divers à cause de la diversité de ce qu'ils renferment.

III — Sont diverses par la définition, des choses qui ne peuvent être déterminées par la même définition de leur sens ; c'est-à-dire, qui sont telles qu'elles ne s'impliquent pas réciproquement bien que l'une et l'autre soient la même chose, comme *substance* et *corps*, *blanc* et *dur*. Car si c'est un corps, ce n'est pas du fait que c'est une substance ; s'il est dur, ce n'est pas du fait qu'il est blanc, puisque ceci peut être sans cela, ni de soi n'exige cela. C'est cette différence que nous enseigne Boèce au livre I des *Topiques* : il dit que proposition, question, conclusion, sont une même chose, et pourtant différent, puisque ce peut être une proposition sans que ce soit une question ou une conclusion, et une question, sans que ce soit une conclusion, puisque ceci n'implique pas cela, et que chacune est déterminée par

79. *Catégories*, 6, 5 a 37.

sa définition propre⁸⁰. Le même, dans ses *Divisions*, dit que *rationnel* et *bipède* diffèrent de même façon, bien que, dit-il, ils ne soient disjoints l'un de l'autre par aucune opposition⁸¹. Porphyre aussi, dans son *Isagoge*, n'a pas négligé cette différence — la différence par la définition — quand il dit : « Les choses dont les termes », c'est-à-dire les définitions, « sont différents, sont elles aussi différentes »⁸². Car il est certain que toutes les choses qui en quelque façon peuvent être disjointes par l'affirmation et la négation, diffèrent entre elles. Par exemple, si à propos de certaines choses nous pouvons montrer que celle-ci est un animal, et que celle-là n'est pas un animal, il est clair qu'elles diffèrent. Il faut donc accorder aussi que toutes les choses qui sont diverses par leurs définitions, même si elles peuvent être unies entre elles par une attribution prédicative, comme *animal* et *homme*, ou *blanc* et *dur*, diffèrent en quelque manière entre elles, quand elles peuvent en quelque manière aussi être séparées l'une de l'autre par l'affirmation et la négation. Car on peut être animal de telle façon qu'on ne soit pas homme, mais on ne peut être homme de telle façon qu'on ne soit pas animal ; *animal* implique seulement que le sujet soit animé et sensible ; *homme* n'implique pas seulement cela, mais en outre qu'il soit rationnel et mortel. De la même manière, *le phénix* et *ce phénix*, *ce corps* et *cet animal*, ou bien *cet homme* et *ce corps blanc* : on peut montrer qu'ils sont divers, bien qu'ils soient de même essence. À cette diversité semble se rapporter ce que dit Porphyre : parmi les différences certaines divisent les genres, d'autres constituent les espèces⁸³ ; car, bien que ce soient exactement les mêmes qui sont divisives et constitutives, pourtant c'est sous un certain rapport qu'elles sont constitutives, du fait qu'elles constituent (les genres), et sous un autre qu'elles sont divisives, du fait qu'elles divisent entre elles les espèces, c'est-à-dire qu'elles les diversifient. C'est pourquoi la propriété, ou définition, du constitutif est différente de celle du divisif. De même encore quand nous disons que l'infini est autre selon le temps, autre selon la mesure, autre selon le nombre, etc . . . , nous prenons *autre* au sens de *autre selon la définition*.

IV — On dit diverses selon la ressemblance toutes les choses qui sont dissemblables en quelque point.

V — Nous disons divers par changement ce qui est transformé en

80. *De differentiis topicis*, 1 ; *Patrologie latine*, 64, 1174 C.

81. *De divisione* ; *Patrologie latine*, 64, 881 C.

82. Voir édition Brandt, 338,14.

83. *Isagoge*, 10,1.

quelque chose, c'est-à-dire rendu différent de ce qu'il était antérieurement ; si par exemple Socrate est tantôt debout, tantôt assis.

VI — Sont divers par l'effet les êtres qui font des choses diverses ou ont la capacité de faire des choses diverses. Car lorsque Lucain dit : « César était tout »⁸⁴, il dit cela en ce sens que César administrait ou réglait tout à Rome. À cela se rapporte aussi ce passage de l'apôtre qui dit : « Dieu est tout en tous etc . . . »⁸⁵. C'est encore de la même façon qu'on compare l'Esprit saint à sept Esprits et qu'on dit qu'il est sept Esprits, selon la distribution des dons de sa grâce septiforme, à cause desquels, nous l'avons rappelé plus haut, on dit qu'il est multiple. On comprend aussi en ce sens ce que dit la Vérité : « Je vous donnerai un autre consolateur »⁸⁶, c'est-à-dire : pour qu'il fasse autre chose en vous ; autrement dit, c'est, pour qu'il vous confère d'autres dons, le même que vous avez déjà reçu. Mais aussi quand nous disons : parmi les artisans l'un est boulanger, l'autre est forgeron, etc . . . , nous prenons le mot *autre* en pensant aux effets, non en pensant aux personnes, puisque souvent la même personne fait deux métiers. Quand votre Aristote dit, au chapitre I du *Peri hermeneias*, que les sons et les lettres ne sont pas les mêmes pour tous, mais divers pour des gens divers⁸⁷, il dit cela par référence à la fonction significative, non à l'émission, puisque l'émission des sons est naturelle pour tous tandis que leur fonction significative n'est pas comprise chez tous, mais seulement chez ceux qui n'ignorent pas quel sens a été imposé à ces sons. En outre quand Aristote dit ensuite, au chapitre II du *Peri hermeneias*, que le son est un et les affections, multiples⁸⁸, ou quand Priscien dit que des noms multiples se retrouvent dans le même son⁸⁹, *multiples*, ou *divers*, se comprennent en ce sens que les sons peuvent engendrer des idées diverses.

Je pense avoir déterminé exactement en combien de façons se prennent *même* ou *divers*, pour qu'ensuite on examine facilement en quoi consiste la diversité des Personnes qui sont en Dieu, et dont la substance est absolument la même. La même, dis-je, selon l'essence, comme la substance de l'épée et du glaive est la même, ou la substance de cet homme et de cet animal. Pourtant les Personnes, c'est-à-dire le Père, le Fils, l'Esprit saint, sont diverses entre elles à la ressem-

84. *Bellum civile*, III, 108.

85. *I Corinthiens*, 15, 28.

86. *Jean*, 14, 16.

87. *Peri hermeneias*, I, 16 a 5.

88. Cela ne se trouve pas là où dit Abélard.

89. *Institutiones grammaticae*, XVII, 63 ; édition citée, 2, 145, 22.

blance des choses qui sont diverses selon les définitions, parce que, bien que l'essence qui est le Père soit exactement la même que celle qui est le Fils ou l'Esprit saint, pourtant autre est le propre du Père, en tant qu'il est Père, autre celui du Fils, autre celui de l'Esprit saint : car le Père est dit Père du fait seul qu'il est puissant, le Fils du fait qu'il peut connaître, l'Esprit saint du fait qu'il est bon. Le propre du Père est de pouvoir ; celui du Fils, de connaître ; celui de l'Esprit saint, d'être bon. En outre le propre du Père est d'être par soi-même, comme nous l'avons dit, et d'engendrer éternellement un Fils qui lui est coéternel ; le propre du Fils est d'être engendré par le Père seul ; le propre de l'Esprit saint est de seulement procéder de l'un et de l'autre. C'est pourquoi les Pères saints ont dit que ces Personnes diffèrent entre elles comme par des propriétés, selon ce passage de Grégoire : « Et la propriété dans les Personnes, et l'unité dans l'essence, etc . . . »⁹⁰. Jérôme aussi, dans sa lettre *Sur l'éclaircissement de la foi*, envoyée aux évêques Augustin et Alypius, appelle propriétés les Personnes elles-mêmes, disant : « Nous confessons non pas les noms seulement, mais aussi les propriétés des noms, c'est-à-dire les Personnes, ou, comme disent les Grecs, les Hypostases, c'est-à-dire les Substances »⁹¹.

Pourtant, quand nous entendons parler de propriétés, il ne faut pas comprendre que nous pensions qu'il y ait en Dieu des formes : mais nous disons *propriétés* comme si nous disions *propres*, c'est-à-dire au sens où Aristote dit qu'il est commun à toute substance de ne pas être dans un sujet, ou de ne pas être susceptible de plus ou de moins, ou de ne pas avoir de contraire⁹². Il ne comprend pourtant aucune forme dans ces caractères communs qu'il attribue : il les attribue plutôt en niant quelque chose qu'en l'affirmant. Nous disons que le propre de la substance est qu'elle subsiste par soi, parce que du fait qu'elle est substance elle exige seulement cela ; nous disons que le propre d'une chose informe est qu'elle n'a pas de formes ; d'une chose simple, qu'elle est dépourvue de parties : par tout cela nous n'entendons aucune forme. De la même façon nous disons que cela est le propre du Père, que cela est le propre du Fils, que cela est le propre de l'Esprit saint, parce que, de ce qu'il est Père, résulte seulement qu'il est puissant, ou même tout-puissant, c'est-à-dire que rien ne peut lui résister ; de ce qu'il est Fils, seulement qu'il est connaissant en toutes choses, c'est-à-dire que rien ne peut lui échapper :

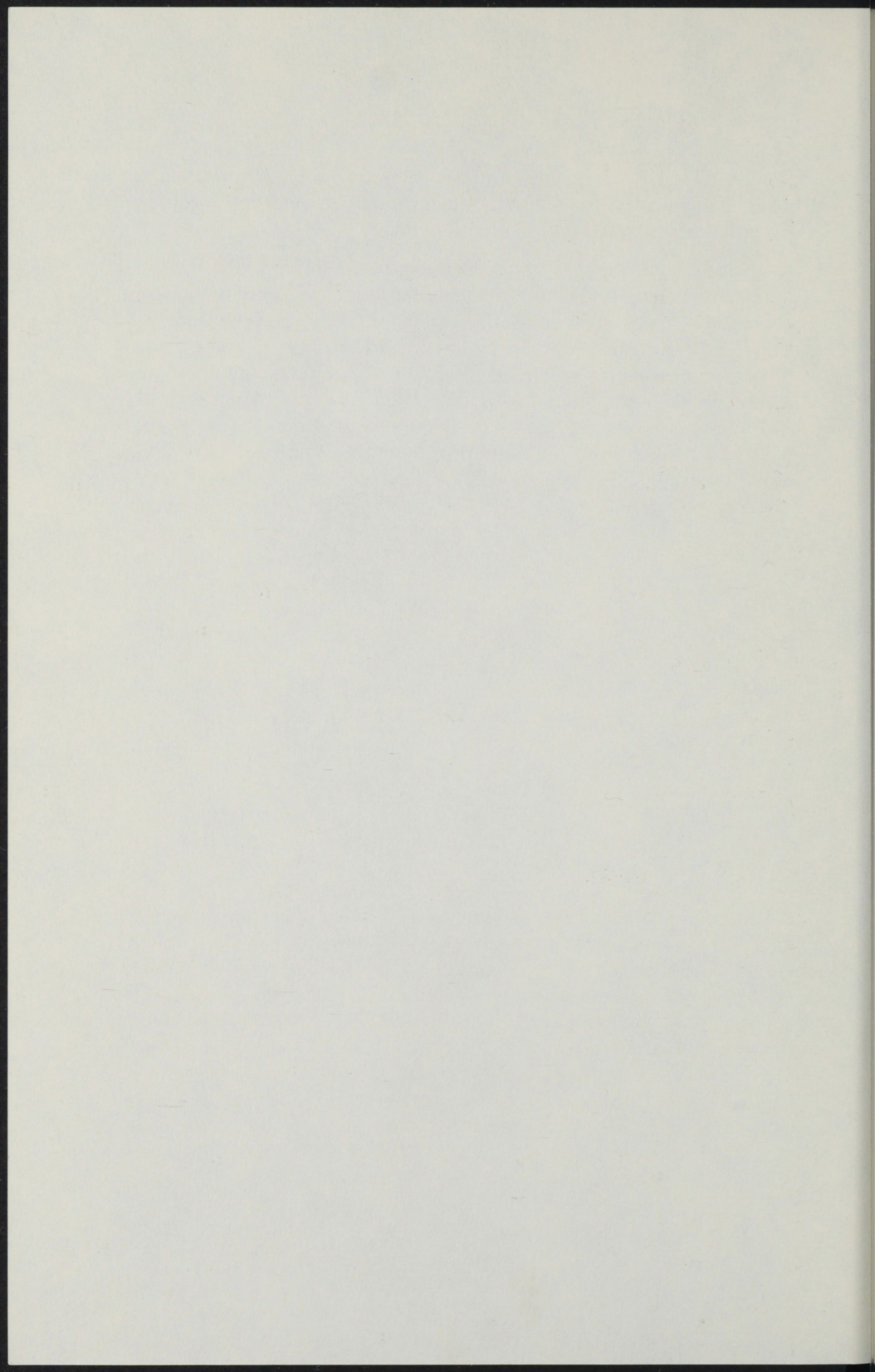
90. *Liber Sacramentorum* ; *Patrologie latine*, 78, 116 C.

91. PSEUDO-JÉRÔME, *Libellus fidei ad Innocentium*, 3 ; *Patrologie latine*, 45, 1717.

92. *Catégories*, 5, 3 a 7 ; 3 b 32 ; 3 b 24.

de ce qu'il est Esprit saint, cet autre caractère d'être bon, comme enclin à secourir et ne méditant aucun préjudice, mais prêt à répandre gratuitement ses dons, ou les répandant.

Nous disons donc qu'ici une Personne est différente d'une autre du fait qu'elle en est disjointe par la définition, c'est-à-dire par la singularité de sa propriété, de telle sorte que ce qui est le propre de celle-là ne soit pas le propre de celle-ci. Car Dieu le Père, qui est une Personne selon le sens même du nom, doit être défini de façon exacte comme Puissance divine, c'est-à-dire Dieu puissant ; Dieu le Fils, comme Sagesse divine ; l'Esprit de Dieu, comme Bonté divine. Ainsi le Père est différent du Fils par sa propriété ou définition, c'est-à-dire qu'il est autre que lui ; de même l'un et l'autre est différent de l'Esprit saint.



Chapitre V

En combien de sens se dit le mot *personne*.

Ce que dit Augustin au livre VII du *De Trinitate* concerne cette diversité des propres ou des définitions : « Pour Dieu c'est une chose d'être, c'en est une autre d'être Père »⁹³, alors que pourtant il y a en Dieu identité numérique entre l'étant et le Père. Si nous voulons exprimer plus précisément ce que signifie le mot *personne* en Dieu, cela revient au même que si nous disions qu'il est soit Père, c'est-à-dire puissant, soit Fils, c'est-à-dire sage, soit Esprit saint, c'est-à-dire bon. Et que Dieu soit trois Personnes, cela revient à dire qu'il est à la fois Père, Fils, Esprit saint. En outre, que le Père, le Fils et l'Esprit saint soient trois Personnes distinctes l'une de l'autre, cela revient à dire qu'entre elles il n'y a aucune implication réciproque qui ferait que du fait que Dieu est Père, c'est-à-dire puissant, il soit Fils, c'est-à-dire connaissant, et réciproquement ; ou que du fait qu'il est Père il soit Esprit saint, c'est-à-dire bon, et réciproquement ; ou que du fait qu'il est Fils, il soit Esprit saint, et réciproquement.

Qu'on ne s'étonne pas que dans la même substance divine trois Personnes se distinguent selon la raison qu'on a dite, puisque aussi bien selon la science grammaticale nous admettons qu'un même homme soit trois personnes : la première, en tant qu'il parle ; la deuxième, en tant qu'un propos lui est adressé ; la troisième, quand quelqu'un parle de lui à un autre. Ces personnes qui sont diverses alors que leur substance est la même ne peuvent se distinguer que selon leurs propres, qui sont exprimés par leurs définitions : le propre de celui qui parle, en tant qu'il parle, est différent du propre de celui qui entend, et de celui dont l'un parle à l'autre ; de la même façon la diversité des Personnes divines leur est assignée selon leurs définitions propres. En outre : de même qu'en grammaire, quand nous disons

93. *De la Trinité*, VII, 4, 9 ; *Patrologie latine*, 42, 942.

trois personnes nous comprenons par là de façon déterminée celui qui parle, celui à qui on parle, celui de qui on parle, comme nous l'avons rappelé plus haut, de même quand en théologie nous disons qu'il y a trois Personnes il faut entendre par là de façon déterminée le Père, le Fils, l'Esprit saint, comme nous l'avons aussi montré plus haut. Autrement nous serions peut-être conduits à reconnaître en Dieu plus de trois Personnes.

Les rhéteurs de leur côté prennent le mot *personne* en un autre sens que les théologiens et les grammairiens : ils entendent par là une substance rationnelle, quand ils traitent de la personne et de la cause et distinguent les lieux rhétoriques selon ce qui s'attribue à la personne et ce qui s'attribue à la cause. C'est ce sens que suit Boèce quand il dit, au livre IV de ses *Topiques* : « On met hors de cause, quand la responsabilité du fait est attribuée à des agents auxquels on ne peut résister ni s'opposer, et qui pourtant ne sont pas des personnes. Car cela relève d'une autre position de la question »⁹⁴. De la même façon aussi nous appelons personn(ag)es des pièces de théâtre les hommes qui par leur jeu nous représentent certains faits ou dits. Ce nom de *personne* se prend donc en trois façons, et peut-être davantage : d'une façon par les théologiens, d'une autre par les grammairiens, d'une autre par les rhéteurs, comme cela a été déterminé plus haut.

Or, puisque, comme nous l'avons consigné au début de cet ouvrage, c'est dans les trois Personnes divines, Père, Fils, Esprit saint, que consiste toute la perfection du Bien, et que tout ce qui touche à la perfection du Bien est compris en elles trois, il est juste que seules ces trois Personnes aient été distinguées, puisque ces trois noms, en vertu de leur signification, renferment en eux tout le reste de ce qui est propre à faire valoir le Bien. Car le fait que Dieu est éternel relève de la puissance, de telle sorte qu'il n'ait besoin d'aucun principe qui le fasse subsister ; le fait qu'il est juste, ou miséricordieux, relève de la bonté. Car la justice est ce qui rend à chacun ce qui lui appartient, en lui attribuant peine ou gloire à raison de ses mérites. Or cela découle du sentiment de bonté, car de même que ne pas punir les méfaits c'est manquer à ce qu'on doit au bien, de même c'est s'y conformer que de venger les injustices qu'on a subies. C'est pourquoi il faut attribuer la vengeance aussi à la bonté — cette Bonté qui est désignée par le nom d'Esprit saint, comme il est écrit : « Par l'Esprit de sa bouche il tuera l'impie »⁹⁵. De la même façon les autres noms de

94. *De differentiis topicis*, IV ; *Patrologie latine*, 64, 1212 A.

95. Voir *Isaïe*, 11,4.

Dieu qui contribuent à déterminer la perfection de ce Bien suprême se ramènent à ces trois-là.

Mais en cet endroit surgit une très grave objection : alors qu'on dit *puissant, savant*, c'est-à-dire Père et Fils, à partir, avant tout, de la puissance et de la sagesse, comme nous l'avons déterminé plus haut, comment se fait-il qu'une Personne se distingue par la sagesse mieux que par l'éternité, alors que l'éternité concerne la puissance tout comme le fait la sagesse ? Est-ce qu'en suivant ce raisonnement il ne faudrait pas reconnaître en Dieu une multiplicité innombrable de Personnes ? Car, si la puissance de Dieu se rapporte tant à l'action qu'à la connaissance, de même sa bonté se rapporte aussi bien à la rémunération, ou à la largesse gratuite, qu'à la vengeance, de sorte qu'à présent on peut distinguer des Personnes diverses tant selon la bonté que selon la puissance. Mais s'il n'y a pas eu lieu de distinguer des Personnes selon ces effets de la bonté, parce qu'ils sont tous compris dans la bonté, pour la même raison il ne convenait pas de distinguer la Personne du Fils de la Personne du Père par la puissance de connaître, c'est-à-dire la sagesse, puisque la sagesse est incluse dans la puissance même à cause de laquelle on dit *le Père*. Ne semblerait-il pas plus raisonnable de prendre la différence des Personnes selon des caractères entièrement différents, plutôt que selon le même : de cette façon, étant donné qu'il y a sept dons dans l'Esprit, entièrement différents, et qu'en conséquence il est dit sept Esprits à raison de ces dons divers, on dirait que le même Esprit est des Personnes diverses, puisque nous reconnaissons deux Personnes à raison de la puissance tout court et selon la puissance de connaître, qui est la sagesse ?

Il faut répondre à cela que nous n'avons pas assumé la tâche de chercher pourquoi les Personnes divines sont distinguées de telle façon plutôt que de telle autre ; mais de dire comment on peut les interpréter convenablement de la façon dont elles ont été distinguées, et défendre notre foi si quelqu'un prétend qu'elle ne peut tenir telle que nous la croyons. Éclaircir cela appartient à ce Dieu même par qui cette foi a été révélée, en la volonté de qui consistent immuablement les causes de toutes choses, desquelles nulle raison humaine ne peut connaître la plus petite. Nous n'admettons aucunement qu'il y ait en Dieu plus ou moins de trois Personnes, puisqu'en Dieu le mot *Personne* a le même sens que Père, ou Fils, ou Esprit saint, comme nous l'avons exposé plus haut. Les philosophes enseignent beaucoup de choses qu'on accepte uniquement parce qu'elles sont garanties par l'autorité des philosophes et sans aucune raison apparente. À plus

forte raison pour ce que Dieu enseigne, d'autant plus qu'on a sous les yeux la raison pour laquelle on parle de cette distinction en trois des Personnes : c'est pour faire valoir ou décrire le Bien suprême, ou bien, comme nous l'avons rappelé plus haut, pour mieux persuader de rendre un culte à Dieu, bien que nous ne possédions pas la raison pour laquelle la perfection du Bien suprême a été décrite de cette façon plutôt que d'une autre : elle aurait probablement pu être décrite ou enseignée de beaucoup d'autres façons.

Après ce rapide traité de l'identité et de la diversité des choses : après avoir indiqué en outre en quoi il faut comprendre l'unité de Dieu d'une part, de l'autre la diversité des Personnes, revenons aux questions et objections présentées plus haut, en les résolvant une à une, selon que le Seigneur y consentira. Résolvons d'abord la première.

Fin du livre second, début du troisième.

Livre III

Chapitre I

Première solution.

On a demandé d'abord s'il faut comprendre que la Trinité des Personnes qui sont en Dieu est dans les mots, ou plutôt dans la réalité elle-même. Or nous affirmons que nous devons la comprendre dans la réalité elle-même, en ce sens que depuis l'éternité cette chose unique, entièrement simple et indivisible, qui est Dieu, est trois Personnes, comme on l'a déterminé plus haut, c'est-à-dire le Père, le Fils, l'Esprit saint. Mais trois, comme nous l'avons dit, selon les définitions ou propriétés, non selon le nombre. Car telle âme, ou n'importe quelle chose, est multiple et infinie selon les propriétés incluses dans ses définitions, et non selon une distinction numérique, en sorte que cette chose est telle, qu'elle se range sous des définitions diverses, c'est-à-dire que des définitions diverses peuvent lui être appliquées. Diverses, dis-je, quant au sens, non quant aux réalités qu'elles enferment. Cette âme en effet est sage, et juste ; mais cette définition-ci n'a pas le même sens, ne fait pas naître la même idée, que cette définition-là. De même donc que nous disons que cette âme est diverse par ses définitions, selon qu'elle est sage et juste, de même nous admettons que Dieu soit des Personnes diverses par leurs définitions, selon qu'il est puissant, sage, bon, comme nous l'avons déterminé plus haut. Et bien qu'en Dieu ce soit numériquement une même chose, l'essence et les Personnes, pourtant si Dieu est trine en ses Personnes il n'est pas pour autant trine en son essence, ni un en ses Personnes s'il est un en son essence ; ce qui reviendrait à dire : s'il y a trois Personnes, il y a trois essences, ou : s'il y a seulement une essence, il y a une Personne. Car quand nous disons : trine en ses Personnes, c'est-à-dire trois Personnes, nous prenons *trois* selon les définitions ; mais quand nous disons : trine en son essence, c'est-à-dire trois essences, nous entendons *trois* en un sens essentiel ou

numérique. Nous pouvons aussi comprendre que Dieu est trine en ses Personnes et un en son essence, comme si nous disions qu'il a trois définitions ou propriétés, comme on l'a déterminé plus haut, à cause des Personnes qu'il est. Il a, dis-je, trois définitions, en tant qu'il est lui-même ces Personnes. Et réciproquement il a aussi une seule définition à raison de l'essence qu'il est, à savoir en tant qu'il est cette essence. Or si l'essence était par sa définition la même chose que les Personnes, de sorte que *essence* aurait entièrement le même sens que *Personnes*, alors peut-être serait-il nécessaire que Dieu soit trine en son essence comme il l'est en ses Personnes, ou qu'il soit un en ses Personnes comme il l'est en son essence : en ce sens que s'il avait trois définitions ou propriétés à cause de ses Personnes, il en serait de même à cause de son essence ; ou s'il était un à cause de son essence, il serait un à cause de ses Personnes. Mais puisque l'essence et les Personnes ne sont pas une seule chose par la définition, cela n'est pas nécessaire. En effet, *homme* est numériquement une seule chose avec *capable de rire* ou *capable de naviguer*, ou *Socrate* avec *celui qui parle*, *celui qui écoute*, et *celui dont un autre parle à un autre* ; mais pourtant, si l'homme a plusieurs définitions en tant qu'il est capable de rire et capable de naviguer, il n'en résulte pas qu'il en ait plusieurs en tant qu'il est homme ; ou s'il a une seule définition en tant qu'il est homme, il n'en résulte pas qu'il en ait une seule en tant qu'il est capable de rire et capable de naviguer. De même Socrate est trois personnes selon les grammairiens, en tant qu'il est celui qui parle, celui qui écoute, et celui dont un autre parle à un autre, mais non en tant qu'il est Socrate, ou qu'il est une substance. Bien plutôt il est un en sa substance et trine en ses personnes, comprises comme le font les grammairiens. De même Dieu est entièrement un en son essence et trine en ses Personnes, parce que dans son essence il est seulement un par le nombre, et dans ses Personnes il est trois par leurs définitions. Ainsi cette trinité concerne la diversité des définitions ou des propriétés, comme on l'a dit, et l'unité concerne l'essence ; elles ne sont donc pas contradictoires entre elles, puisque la trinité et l'unité sont prises de points de vue différents : l'une selon les propriétés des définitions, l'autre selon le nombre.

II — Quant à l'objection selon laquelle Dieu n'est pas trois Personnes sans être aussi « trois », et qu'ainsi il y a en Dieu une multiplicité composée de parties, elle est futile. Nous admettons en effet qu'on dise *trois Personnes*, *plusieurs Personnes*, mais il ne convient pas pour autant de dire *trois par soi*, ni *plusieurs*, tout court. C'est en effet « par accident » que nous accolons *trois* à *Personnes*, quand nous

disons *trois Personnes* : il n'est donc pas nécessaire que nous disions *trois par soi*. Car il n'est pas nécessaire que les termes qui sont joints par une prédication accidentelle se disent séparément, bien qu'ils se disent ensemble ; comme qui dirait : quelque chose qui paraît brisé, est brisé ; ou : quelqu'un est vingt-deuxième, donc il est vingt, ou deuxième ; ou : ces objets sont vingt-deux, donc ils sont vingt, ou deux¹ ; ou : ceci est une demi-maison, ou une maison inachevée, donc c'est une maison ; ou : ce corps est un pré riant, donc il est riant ; ou : c'est un grand voleur, donc il est grand ; ou : tel homme est un bon joueur de lyre, à ce qu'on estime, donc il est bon ; ou : « le Verbe s'est fait chair »², c'est-à-dire qu'il s'est incarné, donc il est fait ; ou : « Dieu s'est fait l'auxiliaire »³, donc il s'est fait ; ou : cette proposition est simple, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de proposition dans ses termes, donc elle est quelque chose de simple, c'est-à-dire qui n'est constitué d'aucune partie ; ou : ces objets disséminés font un ensemble, donc ils sont un ; ou : cette âme est plusieurs personnes, ou plusieurs « lieux », comme disent les dialecticiens⁴, donc elle est plusieurs, c'est-à-dire plusieurs choses distinctes les unes des autres ; en effet cette âme est, selon les grammairiens, plusieurs personnes, lorsque quelqu'un lui parle, ou parle d'elle ; et de cette même âme on peut tirer plusieurs arguments, selon qu'elle est opposée à quelque chose, ou semblable, ou selon d'autres rapports par lesquels elle constitue divers lieux : et pourtant, de ce que l'âme est plusieurs lieux selon les dialecticiens parce qu'elle a de quoi fonder plusieurs preuves, on ne peut admettre qu'elle soit, tout simplement, plusieurs. De même Dieu est bien plusieurs Personnes : le Père, le Fils, l'Esprit saint ; il ne faut pas admettre pour autant qu'il soit plusieurs, c'est-à-dire plusieurs choses ou plusieurs essences, puisque la même essence exactement qui est le Père, est le Fils et aussi l'Esprit saint. En effet, ce nom : *plusieurs*, ou *trois*, et tous les noms numériques, concernent proprement le nombre, et on ne peut les employer dans un sens exact qu'à propos seulement des choses qui sont diverses par le nombre. On pourrait peut-être sans incorrection dire que Dieu est trois, ou plusieurs, si on comprend *trois*, ou *plusieurs*, par la définition, non par le nombre. Car il est immense, éternel, créateur, tout-puissant, et

1. Abélard écrit « vingt-et-unième » (*vicesimus primus*), « vingt-et-un » (*viginti unum*) ; on a modifié le premier de ces deux exemples pour le faire passer en français ; et le second, pour conserver leur parallélisme.

2. *Jean*, 1, 14.

3. *Psaumes*, 29, 11.

4. Un *lieu* est ce dont on peut tirer un argument (voir la *Dialectica* d'Abélard, édition De Rijk, p. 253).

beaucoup d'autres choses différentes par leurs définitions, et ainsi on peut observer en lui, d'une certaine façon, une multiplicité, selon la diversité des définitions ou des propriétés, non selon une diversité numérique. C'est selon cette diversité que l'apôtre dit : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel, et ces trois sont un »⁵ — sans rien ajouter à ce nom *trois* : ni *Personnes*, ni rien d'autre. Augustin confirme cela au livre VII du *De Trinitate*, en ces termes : « Quand l'indigence humaine essaya d'exprimer par des paroles ce qu'elle a appris concernant le Seigneur Dieu, elle craignit de dire *trois essences*, de peur qu'on ne comprît qu'il y a quelque diversité dans cette suprême égalité. Inversement elle ne pouvait dire, comme Sabellius, qu'ils ne sont pas trois »⁶.

Mais si l'on admet que l'on dise que même la pluralité des Personnes est une pluralité par soi, alors, toute pluralité étant faite de plusieurs parties, est-ce que la pluralité des Personnes qui sont en Dieu n'aura pas elle aussi des parties ? Car, comme l'atteste Boèce⁷, la partie est antérieure à ce dont elle est une partie, et la division d'un tout constitué se fait en éléments antérieurs, comme la division d'un genre, en termes postérieurs. Il faudra donc que chacune des trois Personnes soit antérieure à la Trinité même qu'elles constituent, et que la Trinité elle-même soit postérieure à chacune d'elles, sinon par le temps du moins par la nature, de même que la rationalité est antérieure à l'animal rationnel ou la corporéité au corps, et que chaque différence, comme en témoigne Porphyre⁸, est antérieure à son espèce propre, celle qu'elle constitue. Mais, la rationalité et le rationnel étant une pluralité de choses distinctes essentiellement, on dit que la rationalité aussi bien que le rationnel sont antérieurs à cette pluralité même en ce qu'ils la constituent et qu'en la constituant ils la font venir à l'être, bien que la rationalité ne puisse être sans que le rationnel soit aussi, ou même sans que soit l'animal rationnel, puisqu'elle ne peut absolument exister qu'en l'animal. Mais qui ne refuserait qu'il y ait dans la déité quelque chose de postérieur ou d'antérieur à quelque chose qui est au même lieu ? À quoi on peut répondre ceci : l'autorité philosophique⁹ dit que la partie est antérieure au tout, ou que le tout constitué se résout en termes antérieurs quand on le divise en parties ; mais elle entend : les parties dans une quantité,

5. *Jean*, 3,8.

6. *De la Trinité*, VII, 4,9 ; *Patrologie latine*, 42, 941.

7. *De divisione* ; *Patrologie latine*, 64, 879 B.

8. *Isagoge*, 18,22.

9. Voir *supra*, n. 7.

parties qui ne peuvent en aucune façon être en Dieu, comme nous l'avons démontré plus haut : cela a lieu quand des choses numériquement multiples se rencontrent en un tout de telle façon que ce tout soit toutes ces choses ensemble : ainsi, une maison est le mur, le toit, les fondations, c'est-à-dire à la fois ces trois choses qui diffèrent entre elles par le nombre. Nous n'avons aucune raison d'observer cela en Dieu, dont la substance est entièrement simple. En effet, quand Boèce dit, à propos de la division du tout, que la partie n'est pas identique au tout¹⁰, c'est-à-dire que l'essence de la partie n'est pas l'essence du tout, il enseigne clairement qu'il n'entend par *partie* que celle qui est essentiellement différente de son tout, de telle sorte que l'essence même de la partie ne soit pas l'essence du tout. En aucune façon cela ne peut trouver place dans la Trinité, puisque l'essence de la Trinité entière et de chaque Personne est unique et absolument la même. Ainsi l'autorité philosophique ne nous contraint nullement de reconnaître ni que la Trinité soit un tout, ni que quelque chose en Dieu soit antérieur ou postérieur, surtout en ce qui regarde l'éternité et la nécessité, étant donné que la Trinité même est éternelle et de nécessité comme l'est chacune des Personnes, de sorte qu'en aucune façon la Trinité ne puisse être davantage que les Personnes prises une à une. Mais ce qui est éternel et nécessaire ne peut rien avoir de naturellement antérieur à soi, puisque ce qui est nécessairement ne tire son être de personne. En effet ce qui est porté à un certain être devient certes ce à quoi il est porté, pendant qu'il est préparé à cet être qu'il n'a pas encore. En effet, Aristote l'atteste¹¹, si quelque chose devient quelque chose, il n'est pas encore ce qu'il devient et qu'il commence d'être. Mais s'il commence, il n'est pas éternel, au témoignage de Boèce : « Est éternel ce qui n'a pas d'origine »¹². Mais la Trinité, comme nous l'avons dit, est absolument éternelle, de même que chacune des Personnes ; donc la Trinité ne trouve pas son principe dans les Personnes ni dans quoi que ce soit, c'est-à-dire qu'elle n'en tire pas son être, bien qu'elle consiste dans les trois Personnes à la fois. Je dis : dans les trois, plutôt que : à partir des trois, parce que *à partir de*, locution prépositionnelle qui exprime la matière, pourrait bien sembler dénoter quelque principe matériel, tandis que *dans* exprime le fait que les Personnes sont contenues dans la Trinité, c'est-à-dire que la Trinité même consiste dans celles-ci ensemble, de sorte que *Trinité* a exactement le même sens que *trois Personnes*.

10. *De divisione* ; *Patrologie latine*, 64, 879 B.

11. *Peri hermeneias*, 7, 17 b 33.

12. *De differentiis topicis*, II ; *Patrologie latine*, 64, 1193 A.

Mais chez les créatures aussi on doit concevoir une multiplicité qui ne semble en aucune façon antérieure à ses parties, parce que nécessairement elle existe en même temps qu'elles, de sorte que le tout ne puisse durer sans la partie, ni la partie sans le tout, comme il apparaît dans les relatifs. Par exemple, posons que la multiplicité constituée par deux relatifs soit un tout à l'égard de chacun de ses termes : ainsi, la multiplicité constituée par un maître et un serviteur, à l'égard du maître ou du serviteur. Il semble que le maître, ou le serviteur, ne soit aucunement antérieur à cette multiplicité, avec l'existence de laquelle la sienne doit nécessairement être simultanée. Car il ne peut y avoir de maître sans qu'il y ait aussi en même temps que lui un serviteur ; et ainsi, quand existe le maître, nécessairement l'un et l'autre doivent exister simultanément, ce qui revient à dire : cette multiplicité doit exister. — Mais d'un autre côté encore ce doigt-ci et la multiplicité consistant en ce doigt et un autre doigt différent par l'attribution prédicative, ou par opposition ; n'est-il donc pas plus rationnel que ce doigt-ci et la pluralité consistant en ce doigt et un autre doigt constituent à nouveau une multiplicité, plutôt que le Père, le Fils, l'Esprit saint, qui sont d'une essence entièrement la même ; de sorte que l'essence du Père soit absolument l'essence du Fils et l'essence de l'Esprit saint — en d'autres termes, que cela même qui est le Père, soit aussi bien le Fils que l'Esprit saint ? En effet, plus des termes sont différents, plus il semble qu'on soit fondé à y voir une multiplicité ; mais ce doigt, et la multiplicité constituée par ces deux doigts, sont distincts non seulement par la définition, mais encore essentiellement, en sorte que l'essence d'un doigt n'est pas l'essence des deux. Si nous disons qu'une multiplicité est constituée par ce doigt et la multiplicité constituée par ce doigt et un autre, comment pourrions-nous dire que la multiplicité partielle soit antérieure à la multiplicité totale, puisque en aucune façon la partielle ne peut être sans la totale ? Car la multiplicité partielle ne peut certainement pas exister sans qu'existe aussi ce doigt dont elle est constituée ; et ainsi elle ne peut exister sans qu'existe aussi une autre multiplicité qui est, à son égard, un tout. De même donc qu'en elles la partie n'est pas antérieure au tout, partie qui nécessairement existe en même temps que le tout, comme on l'a dit, de même l'une quelconque des trois Personnes n'est pas antérieure à la Trinité ; bien plutôt elle lui est simultanée, puisque l'une des Personnes ne peut absolument pas être sans les autres, ni donc sans la Trinité, étant donné que la Trinité entière et chaque Personne de la Trinité est éternelle et nécessaire. Ce que nous avons dit concernant l'éternité et la nécessité touche au fait qu'en Dieu certaines choses semblent sans rapport avec l'éternité :

celles qu'on réfère à ses oeuvres plutôt qu'à son incommutabilité, en tant qu'il est Créateur, qu'il régit le monde, qu'il a pitié, qu'il est juge, seigneur, incarné. Car il ne semble pas que de toute éternité l'existence de Dieu ait été telle, qu'il ait été éternellement créateur, ou seigneur, ou régent, etc . . . , puisque c'est à l'égard des choses créées qu'on le dit créateur, et qu'elles n'existent pas depuis l'éternité ; de même n'ont existé depuis l'éternité ni un serviteur dont il serait le maître ni des choses auxquelles il présiderait en les régissant. Il est peut-être permis de déclarer sans inconvénient que tout cela est postérieur à Dieu, ou à la Trinité même, de même que ce corps-ci est antérieur à cet homme-ci, bien que pourtant ce corps et cet homme soient numériquement la même chose ; antérieur, dis-je, de cette manière : de même que cette substance fut ce corps avant d'être cet homme, de même Dieu exista avant d'être créateur ou seigneur, c'est-à-dire qu'il ne fut pas depuis l'éternité créateur ou seigneur comme il est Dieu depuis l'éternité. Ainsi d'une certaine façon il semble qu'on puisse accorder que Dieu n'a pas toujours été seigneur ou créateur, si nous employons le mot *toujours* au sens de *éternellement*, et non pour désigner le temps qui a commencé depuis le monde ou qui est déterminé par les planètes, selon ce verset de la *Genèse* : « Que soient faits des luminaires dans le firmament du ciel et qu'ils divisent la nuit et le jour et qu'ils servent de signes pour les temps et les années »¹³. Quelqu'un sera peut-être troublé de nous entendre dire que Dieu est à un certain moment ce qu'il n'est pas à un autre, en tant que seigneur ou incarné, alors qu'il n'y a en lui ni variation ni mutabilité, comme nous l'avons affirmé plus haut. Il semble qu'il faille répondre à cela que, de même que nous disons que l'Esprit saint est multiple, à raison de ses effets et non à raison de lui-même, de même nous disons que Dieu d'une certaine façon change en ses effets, mais en lui-même reste absolument immuable, de sorte que dans la substance même de la divinité il n'y a rien à un certain moment qui n'y ait été à un autre comme dans un même homme il y a à un certain moment des parties qui à un autre moment n'y sont pas et que fréquemment il reçoit et perd des accidents.

III — Quand on dit : « le Père est tel que le Fils et l'Esprit saint », on indique par là une certaine similitude, telle que le Père soit semblable au Fils ou à l'Esprit saint ; or c'est comme si l'on disait : il n'en est différent dans aucun des biens attachés à la majesté ; et ainsi cela se comprend négativement plutôt qu'affirmativement. De même

13. *Genèse*, 1,14.

quand on dit qu'il est égal, c'est comme si l'on disait qu'il n'est en rien inférieur selon sa divinité, puisqu'il est absolument de même essence. Mais quand, à la phrase susdite, « le Père est tel que le Fils et l'Esprit saint », Athanase, comme pour marquer en quoi ils sont semblables, c'est-à-dire non différents, a ajouté immédiatement : « Immense est le Père, immense est le Fils, etc . . . »¹⁴, il a montré clairement comment il fallait comprendre ce qu'il avait dit auparavant : à savoir, cela même qui convient à une Personne convient aussi à l'autre, parmi les caractères qu'il a aussitôt ajoutés. Et il n'est peut-être pas inconvenant de dire semblables non seulement des êtres qui sont différents essentiellement ou par le nombre, mais aussi ceux qui sont séparés par leurs propriétés. Ainsi nous disons que la proposition et la conclusion se rencontrent quant à leurs termes et sur beaucoup d'autres points, alors que proposition et conclusion ne sont pas seulement séparées l'une de l'autre par le nombre ou essentiellement. Ainsi encore il n'est pas inconvenant de dire que les Personnes sont semblables entre elles. En outre *semblable* est souvent mis pour *même*, comme au livre III des *Topiques*, où Boèce dit que le lieu par le contraire et par les opposés paraît être *semblable*, c'est-à-dire le même¹⁵. Et on peut dire aussi dans cette acception que le Père est semblable au Fils ou à l'Esprit saint, c'est-à-dire absolument la même chose qu'eux dans sa substance, ou en ce qu'Athanase a marqué aussitôt : cet être immense qui est le Père est aussi le Fils, etc . . .

IV — On fait aussi cette objection : tout ce qui existe est ou substance, ou forme ; comment donc peut-on dire que des êtres sont plusieurs s'ils ne sont pas plusieurs substances, ou plusieurs formes, ou plusieurs assemblages des unes et des autres ? Cette objection a été anéantie, en ce que nous avons absolument nié que Dieu soit plusieurs êtres : car, bien qu'il soit plusieurs Personnes, il n'en résulte peut-être pas qu'il soit plusieurs, tout court, puisque, comme on l'a dit, on n'admet régulièrement de pluralité que dans des essences distinctes et numériquement différentes. Mais, en tant qu'on admet que Dieu soit plusieurs quant à la diversité des propriétés, comme on l'a exposé, ou des définitions, on peut poursuivre la division en ce sens que, Dieu étant plusieurs de cette façon, il en résulterait qu'il serait ou plusieurs substances, ce qui signifie des substances numériquement différentes, ou plusieurs formes, etc . . . Mais s'il était

14. PSEUDO-ATHANASE, *Symbolum* « Quicumque » ; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, n. 39.

15. *In Topica Ciceronis*, III : *Patrologie latine*, 64, 1086 C.

plusieurs par le nombre, alors sans aucun doute la division qu'on a dite se poursuivrait.

V — On a demandé pourquoi on dit *Dieu trine* plutôt que *substance trine* ; la question est raisonnable, et il vaut mieux dire *Dieu est Trinité* plutôt que *Dieu est trine* ; en effet, bien que, quand nous disons que Dieu est trine, on puisse comprendre cela d'une façon saine et correcte, on ne voit pourtant pas de raison pour laquelle on dirait *Dieu trine* plutôt que *substance trine*.

VI — On réfute de plusieurs façons l'objection selon laquelle, chacune des Personnes étant Dieu ou substance, il n'y a pourtant pas pour autant plusieurs dieux ou substances. Quand en effet deux hommes sont devant moi, et que je dis ce mot, *homme*, par lequel chacun d'eux comprend « animal rationnel mortel », l'essence de la compréhension de celui-ci est certes différente de l'essence de la compréhension de celui-là ; chacune de ces essences est une compréhension, et pourtant nous ne parlons pas pour autant de plusieurs compréhensions, puisque les modes de concevoir ne sont pas différents, comme nous l'avons déjà déterminé. Beaucoup de noms, beaucoup d'affections de l'âme, trouvent la même forme vocale, et toute disposition, tout nom, est un son vocal, ou une essence : nous ne parlons pas pour autant de plusieurs sons ou de plusieurs essences ; là-dessus nous avons donné plus haut un enseignement suffisant.

En outre, en un seul homme il y a beaucoup de parties, différentes l'une de l'autre en sorte que celle-ci ne soit pas celle-là, de même dans un seul morceau de bois, ou dans une perle, et que, si l'on retranche ou supprime les autres parties, on appelle encore des hommes, des morceaux de bois, des perles ; et avant l'ablation de ces parties chacune d'elles était homme, ou bois, ou perle. En effet le retranchement que nous avons opéré ne confère, substantiellement, à ce qui reste ou a été supprimé, rien qu'il n'ait eu d'abord ; parce que, après l'ablation d'une main ce qui est maintenant reste un homme, et avant l'ablation restait homme une certaine partie cachée dans l'homme qui était intact. De même ensuite si on coupe un pied, le restant est un homme, et était aussi un homme avant l'ablation, puisqu'alors il avait également la définition de l'homme, puisqu'alors aussi il était un animal qui était animé, sensible, et de la même façon rationnel et mortel — de même que maintenant. Donc, bien qu'avant toute ablation il y ait dans un homme unique de multiples parties dont chacune était homme, il n'y avait pas pour autant des hommes

multiples dans un seul homme : car nous ne parlons pas de plusieurs hommes s'ils ne sont vivifiés par plusieurs âmes.

Or, si, quand il y a des choses essentiellement différentes dont chacune est une intelligence ou un homme, nous ne parlons pas pour autant de plusieurs intelligences ou de plusieurs hommes, à plus forte raison il ne convient pas de parler de plusieurs dieux ni de plusieurs substances, bien que soit Dieu ou substance chacune des Personnes, dont l'essence est radicalement la même. En effet, alors que chacune des trois personnes, au sens des grammairiens, qui sont en Socrate, est Socrate ou homme, puisque cet homme qui parle est Socrate ou homme, et de même celui à qui l'on parle ou de qui l'on parle : on ne dit pas pour autant qu'il y ait trois Socrates ou trois hommes, puisqu'il y a une même essence pour ces trois personnes, c'est-à-dire pour celui qui parle, celui à qui l'on parle, ou celui dont on parle. Pour la même raison, les trois Personnes qui sont en Dieu ayant une même essence, on ne peut, bien que chacune d'elles soit Dieu ou substance, parler de trois dieux ou de trois substances : car souvent, comme nous l'avons rappelé plus haut, les mots changent de signification à cause de ce qui leur est adjoind, comme le mot *trois* et beaucoup d'autres. Nous disons que le même homme est trois artisans parce qu'il sait trois métiers, mais nous ne disons pas qu'il soit trois hommes. Les Grecs pourtant, comme en témoigne Augustin, ne craignent pas de dire *trois Substances* plutôt que *trois Personnes*. C'est pourquoi il dit au livre VII du *De Trinitate* : « Nos Grecs disent *une essence, trois Substances* ; les Latins, *une substance* ou *essence, trois Personnes* »¹⁶. Nous ne parlons pas ici contre les Grecs ; ils ne diffèrent peut-être pas de nous par le sentiment, mais seulement par les mots, employant irrégulièrement le mot *substance* au lieu du mot *personne*.

VII — On nous oppose encore ceci : pourquoi disons-nous *trois Personnes* plutôt que *trois Seigneurs* ou *trois Essences* ? Je pense que cela est clair à partir de ce qu'on a posé plus haut : la diversité des Personnes concerne la distinction des propriétés, non la séparation des essences. S'il y a trois Personnes, c'est parce que des propres différents résident dans la même essence, puisque, du fait qu'elle est Père, elle a un autre propre et implique autre chose que du fait qu'elle est Fils ou Esprit saint. Que Dieu soit trois Personnes revient à dire qu'il est lui-même Père, Fils, Esprit saint. Mais si nous disons *plusieurs dieux*, comme nous disons *plusieurs hommes*, nous indiquons une distinction de choses quant à l'essence, choses dont chacune est

16. *De la Trinité*, VII, 4, 8 ; *Patrologie latine*, 42, 939.

Dieu. Ainsi nous disons, en parlant comme les grammairiens, que Socrate est plusieurs personnes, mais non qu'il est plusieurs hommes.

VIII — Autre objection : comment disons-nous *les Personnes sont*, sans dire *des étants*, c'est-à-dire des essences, *sont* ? Mais on le dit comme on dit *Athenae sunt*¹⁷, ou *cet homme blanc et cet homme assis sont un même être*. En effet, qu'un mot soit au pluriel ou au singulier, cela ne regarde pas toujours la signification, mais parfois la détermination du mot — quand nous disons *le nombre est*, c'est-à-dire : des unités sont, et *Athenae sunt*, c'est-à-dire : cette ville est. Quelquefois même c'est seulement parce que les mots sont plusieurs que nous articulons un verbe au pluriel, d'une manière figurée, voire un nom au pluriel, même quand les mots ont exactement le même sens et non seulement la même essence, comme lorsque nous disons que l'épée et le glaive *sont* des multivoques¹⁸. C'est pourquoi Boèce dit, au livre I des *Topiques* : « Des choses qui ont même définition sont aussi les mêmes choses »¹⁹. Or quand nous disons *sont*, de façon figurée, partout où il y a une seule chose sous le mot, il n'est pas nécessaire de dire *des étants*, ou *des essences*, parce que souvent, ces mots ayant, pris par soi, même signification, l'un d'eux peut avoir en un sens une construction figurée qu'un autre n'a pas.

IX — J'estime qu'on a aussi examiné ceci : il faut dire que ce nom, *dieu*, est plus universel que singulier, puisqu'on le dit de plusieurs Personnes. En effet cette diversité des Personnes ne consiste pas en une distinction d'essence, mais plutôt en une diversité de propres, comme nous l'avons dit, de même que la diversité des personnes selon les grammairiens : personnes qui sont dans Socrate, mais qui pourtant ne font pas que ce nom, *Socrate*, en soit moins singulier.

X — Mais ici apparaît le plus grand obstacle : les Personnes qui sont en Dieu sont distinctes l'une de l'autre essentiellement aussi, puisque celle-ci n'est pas celle-là, ce qui n'a pas lieu dans les personnes grammaticales. Il faut répondre à cela que les premières ne sont pas plus distinctes essentiellement que les secondes, puisque dans les unes comme dans les autres l'essence est une et radicalement

17. *Athenae*, Athènes, est au pluriel en latin et le verbe dont ce nom est le sujet doit donc se mettre aussi au pluriel. L'exemple est intraduisible littéralement en français puisque, en cette langue, Athènes est au singulier ; mais on peut penser à l'accord du verbe avec des noms de lieux au pluriel, tels Les Aubrais ou Les Escoumains.

18. Voir *Dialectica*, édition citée, p. 564.

19. *De differentiis topicis*, I ; *Patrologie latine*, 64, 1178 C.

la même ; à comparaison de l'unité de cette essence, je veux dire de l'essence divine, nulle créature, corporelle ou spirituelle, ne doit être dite une. C'est pourquoi les philosophes ont bien fait quand ils ont préféré l'appeler *monade*, c'est-à-dire unité, plutôt que *une*. Or bien que dans les Personnes il n'y ait aucune différence réciproque quant à l'essence, il ne convient pourtant pas de dire ; *le Père est le Fils*, ou : *il est l'Esprit saint*, ou : *le Fils est l'Esprit saint*. En effet, même si l'on peut trouver dans ces mots un sens correct, à savoir que la même essence qui est le Père est aussi le Fils et l'Esprit saint, toutefois le sens en est entièrement faux selon l'acceptation des Pères, car selon celle-ci cela reviendrait à dire que le propre du Père et du Fils est le même, en ce qu'il est Père et en ce qu'il est Fils, ou encore que le Père est le même que le Fils par sa définition. En effet, de la même façon nous disons habituellement que le grammairien et l'orateur ne sont pas le même, parce que le propre de l'un est différent du propre de l'autre ; car, bien que l'essence du grammairien et de l'orateur soit la même, être grammairien est autre chose qu'être orateur. De même aussi, bien que la substance du Père et du Fils soit la même, il y a toutefois une différence entre être le Père et être le Fils. C'est pourquoi Augustin dit au livre V du *De Trinitate* : « Bien que ce soit différent, être le Père et être le Fils, la substance toutefois n'est pas différente »²⁰ ; et au livre VII : « Être Dieu est autre chose qu'être le Père »²¹. Voyez encore Cicéron, au livre I de sa *Rhétorique*, dans sa critique d'Hermagoras : il fait de la délibération et de la démonstration les genres des états de cause et nie ensuite que délibération et démonstration soient ou état de cause, ou une partie, c'est-à-dire une espèce, de l'état de cause ; on ne peut comprendre cette négation qu'à raison de la diversité des propriétés. Car la délibération est en son essence la même chose que l'état de cause, ou la démonstration, que l'état de cause ; mais en tant que délibération elle a un autre caractère qu'en tant qu'état de cause. De la même façon elle implique, en tant que démonstration, autre chose qu'en tant qu'état de cause. Voici ce que dit Cicéron : « Ensuite, si l'état de cause, en lui-même et dans l'une de ses parties, consiste à réfuter la thèse du demandeur, etc . . . » jusqu'à « il veut . . . »²². Mais encore, bien que le même son vocal soit parfois un nom et un verbe, ou à la fois un mot et une phrase, nous admettons pourtant que le nom n'est pas le verbe, puisqu'il n'a pas de temps et que le verbe en a un ; et que le mot n'est pas

20. *De la Trinité*, v, 5, 6 ; *Patrologie latine*, 42, 914.

21. *Ibid.*, vii, 4, 9 ; *Patrologie latine*, 42, 942.

22. *De inventione*, i, 9, 12.

la phrase, puisque les parties comprises dans le mot n'ont pas de signification, comme en ont une celles de la phrase.

Mais on me dit : je dirai *le Père est le Fils*, en entendant la chose sainement, à savoir, que la même essence qui est le Père est aussi le Fils. Car, selon le témoignage d'Augustin en son livre *Des deux âmes*, il ne faut pas discuter des mots, quand la chose est certaine²³. Il dit aussi, au livre IV de son commentaire de la *Genèse* : « Quand on comprend ce qu'il faut comprendre, on ne doit pas faire grande attention à ce qui est dit »²⁴ ; et peu après : « C'est ce que j'ai dit, quand on accorde la chose il ne faut pas s'inquiéter des mots »²⁵. Je réponds à cela que la saine compréhension me plaît, mais je réclame en outre des mots catholiques ; car ce n'est pas sans raison que l'apôtre nous avertit d'éviter les nouveautés de mots²⁶, aussi bien pour ne pas sembler mépriser les saints et l'Esprit saint qui a parlé en eux, que pour un autre motif encore plus grave : même si tu mets une idée juste dans tes mots, il faut éviter qu'en soit blessé tel autre qui ne comprendrait pas ton idée et en serait scandalisé comme par une erreur. Aie donc, en même temps que l'idée, des mots qui conviennent pour édifier et non pour scandaliser, et pour exprimer cette idée, dis : le Père n'est pas le Fils, mais ce qu'est le Père, le Fils l'est ; en d'autres termes, l'essence ou substance des deux est la même. Ne dis pas que cette Personne-ci est cette Personne-là, ce qui est dire que le propre des deux est le même ; mais dis que cette Personne-ci est la même chose que celle-là, c'est-à-dire qu'elle est de la même substance.

En quelle vénération, en outre, il faut tenir les mots divins, leur vertu nous le rappelle : elle accomplit tous les jours les sacrements de l'Église, lorsqu'à l'invocation de son nom Dieu opère des choses merveilleuses, même par les ministres les plus immondes. De même Priscien, qui a enseigné et écrit sur la façon de parler, nous avertit de suivre l'usage le plus possible quand nous parlons. Il a raison, puisque l'expression tient sa signification non de la nature, mais de l'arbitraire des hommes. Quand dans son livre *Des deux âmes* Augustin dit : quand la chose est certaine il ne faut pas discuter des mots, il faut comprendre cela sainement ; il s'agit des cas où la controverse est née des choses ou du sens des mots plutôt que de la propriété des

23. *De duabus animabus*, vi, 7 ; *Patrologie latine*, 42, 99.

24. *De Genesi ad litteram*, iv, 9 ; *Patrologie latine*, 34, 300.

25. *Ibid.*, v, 11 ; *loc. cit.*

26. *1 Timothée*, 6, 20.

mots. Il entend par *chose* leur signification, en vue de laquelle ces mots ont été institués. Ainsi, quand nous savons qu'il en est comme les mots peuvent le dire, il ne faut pas chercher par quel genre de mots est énoncé, pour être objet d'enseignement, ce qu'il n'y a plus lieu d'enseigner, puisqu'on en est certain.

Quelqu'un dira peut-être : dans l'exposé ci-dessus, on a dit *le Père n'est pas le Fils*, en cette manière que le propre de l'un et de l'autre n'est pas le même ; de la même façon il est permis de dire *le Père n'est pas Dieu*, ou *l'homme n'est pas animal*, puisque, comme dans le premier cas, leur propre n'est pas le même. Il faut répondre à cela que, lorsque nos mots sont transposés à Dieu, comme nous l'avons déjà rappelé plus haut, la singularité même de la substance divine leur fait acquérir, de même qu'une signification singulière, parfois aussi un sens singulier dans leur construction. En outre il ne convient pas d'étendre les expressions figurées et impropres au-delà de ce qu'offrent l'autorité ou l'usage, si nos paroles ont pour fin l'enseignement et la facilité de la compréhension. Et nul n'est autorisé à déplacer le vocabulaire par rapport à sa signification habituelle, s'il n'a pas une autorité qui paraît très forte ; cela peut aussi être recommandé pour orner l'expression.

XI — Athanase dit : « Le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant, l'Esprit saint est tout-puissant »²⁷ ; cela semble une preuve très forte que nous pouvons admettre que le Fils ou l'Esprit saint soit le Père, puisque, comme nous l'avons souvent dit plus haut, le Père est ainsi appelé à cause de sa puissance. En outre, qui pourrait nier que chacune des trois Personnes ne soit puissante, connaissante, bonne ? Ainsi, puisque le Fils est puissant, et que dire *puissant* revient à dire *Père*, est-ce que le Fils n'est pas le Père ? À cela il faut répondre que souvent, comme nous l'avons dit, les mots pris en eux-mêmes ont exactement la même valeur, ou sont équivalents selon une certaine signification, mais pourtant ne conservent pas cette valeur s'ils entrent dans une construction. Car, comme en témoigne Priscien, *aimant* et *celui qui aime* sont équivalents²⁸ ; cependant, si maintenant quelqu'un n'aime pas, il est vrai d'en dire qu'il sera aimant, mais il n'est pas vrai d'en dire de la même façon qu'il sera celui qui aime. De même, bien que *puissant* et *Père*, dits par eux-mêmes, soient en Dieu de même signification, pourtant dans le contexte du discours ils n'ont pas entièrement la même valeur selon le sens ; car cet énoncé : *le*

27. Cf. *supra*, p. 96, n. 14.

28. *Institutiones grammaticae*, xi, 7, 25 ; édition citée, I, 371.

Père est puissant, ou bon, n'est conforme qu'à l'identité de l'essence, comme si l'on disait que ce qui est le Père est puissant, ou bon. Mais cet énoncé : *le Père est le Fils, ou l'Esprit saint*, ne concerne, comme on l'a dit, que l'identité de propriété, et identifie le propre de l'un et de l'autre, comme on l'a exposé, et pour cela est purement et simplement faux. Il faut ainsi distinguer soigneusement, dans les énoncés qu'on forme à propos de Dieu, lesquels sont conformes à l'identité d'essence seulement, et lesquels le sont aussi à l'identité de propriété. Concernent seulement l'identité d'essence : *le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit saint est Dieu, ou éternel, seigneur, créateur, tout-puissant, immense, juste, miséricordieux*, et beaucoup d'autres ; et pour cela ils sont vrais. Mais ces énoncés : *le Père est le Fils, ou l'Esprit saint, ou : le Père est engendré, ou procédant*, regardent l'identité de propriété ; et pour cela ils sont absolument faux. Ainsi pour éviter que, comme dit Athanase²⁹, nous ne confondions les Personnes, c'est-à-dire que nous ne les mélangions, l'une dans la propriété de l'autre, et aussi que nous ne scindions l'unité de la substance, il faut distinguer attentivement la valeur singulière des énoncés, en déterminant lesquels sont conformes à l'identité de la substance, lesquels le sont à l'identité de propriété.

XII — Une autre conclusion encore se dégage de ce qui a été dit à propos de la distinction entre les énoncés, et cela réfute l'objection présentée plus haut, selon laquelle, comme on prouve que le Père est éternel parce que le Père est Dieu et que Dieu est éternel, de même on pourrait prouver que le Père est le Fils, parce que le Père est Dieu et que Dieu est le Fils. Là en effet, la proposition qui est la conséquence des deux prémisses, et qui dit *le Père est éternel*, concerne seulement l'identité d'essence, comme les prémisses, ainsi que nous l'avons déjà déterminé plus haut, et elle en est donc correctement inférée. Mais celle qui dit *le Père est le Fils* n'expose pas seulement une identité d'essence, mais en outre une identité de propriété ; c'est pourquoi elle ne résulte pas de prémisses qui concernent simplement l'identité d'essence ; il est au contraire très évidemment faux qu'on puisse admettre que le Père soit le Fils parce que le Père est Dieu et que Dieu est le Fils. Cela reviendrait à dire, comme nous l'avons déjà exposé plus haut, que le propre du Père serait le même que celui du Fils, en ce sens que le Père serait aussi le Fils.

Supposons que pour appuyer ce raisonnement on allègue cette règle des dialecticiens qui dit : quand quelque chose est prédicat de

29. Cf. *supra*, p. 96, n. 14.

quelque chose, tout ce qui est prédicat de ce prédicat, l'est aussi du sujet, c'est-à-dire : quand un sujet est quelque chose, et que cela de-rechef est quelque chose, le premier est le dernier. On comprend facilement que cette règle n'a rien à faire avec ce raisonnement, et que celui-ci ne peut être prouvé à partir de cette règle. Car cette règle concerne uniquement les énoncés qui regardent la seule identité d'essence, et non pas en outre l'identité de propriété, comme le fait celle qui dit : *le Père est le Fils*. Au contraire, si nous considérons attentivement la valeur des mots de cette même argumentation, la règle qu'il faudrait alléguer, si elle était vraie, serait plutôt quelque chose comme ceci : lorsque quelque chose est prédicat de quelque chose, et que quelque chose est prédicat du prédicat, le propre du premier sujet est le même que celui du dernier prédicat. Comme cela est évidemment faux, il ne faut pas le tenir pour une règle.

Il existe encore d'autres argumentations de même forme, auxquelles, à cause de la disposition des termes, la règle susdite semble convenir, alors qu'on en est loin à cause du sens des mots. Tels sont les raisonnements de ce genre : *cet homme est ce corps, mais ce corps est toujours, donc cet homme est toujours* ; ou encore : *cet homme est ce corps, et ce corps est la matière de cet homme, ou est devenu cet homme, ou est antérieur à cet homme ; donc cet homme est la matière de cet homme, ou est devenu cet homme, ou est antérieur à cet homme* ; ou encore : *ce soldat est ce musicien, et ce musicien est bon, ou digne de louanges ; donc ce soldat l'est aussi*. Mais nous avons traité de cela plus au long dans notre *Dialectique*³⁰.

D'autre part on dit que le Fils seul s'est incarné, et non pas en outre le Père ou l'Esprit saint, alors que pourtant s'est incarnée la même essence qui est le Père, ou le Fils, ou l'Esprit saint : ce n'est pas sans une grande raison que cela a été révélé. Car ces mots : *le Fils de Dieu s'est incarné*, montrent que la lumière de la Sagesse divine a, par cette incarnation, brillé pour les êtres de chair. C'est ce que fait comprendre Jean l'Évangéliste quand il dit : « La vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne la reçurent pas »³¹. Il est écrit aussi à propos de cette illumination : « Lève-toi, sois illuminée, Jérusalem, parce que vient ta lumière et ta gloire »³². Et encore : « Les nations marcheront dans ta lumière »³³ et

30. Voir *Dialectica*, édition citée, p. 115-117.

31. *Jean*, 1,4-5.

32. *Isaïe*, 60,1.

33. *Psaumes*, 35, 10.

Siméon : « Lumière pour la révélation des nations »³⁴. Et les Platoniciens : « Le Verbe Dieu est la vraie lumière »³⁵, etc . . . Dire que la Sagesse de Dieu s'est incarnée, c'est dire que Dieu s'est incarné pour nous instruire par l'enseignement de la vraie justice, tant par la prédication que par l'exemple de la vie qu'il menait dans son corps. Ainsi, que la Sagesse de Dieu soit dans la chair, cela revient à dire que les êtres charnels — les hommes — ont reçu par cette incarnation la lumière de la vraie Sagesse.

Mais on me dit que cette incarnation, ayant pour cause la suprême et unique grâce de la miséricorde divine, et non nos mérites, doit être attribuée avant tout à l'Esprit ; de la sorte, on dirait que c'est l'Esprit, plutôt que le Fils, qui s'est incarné. C'est pourquoi il est écrit : « Conçu de l'Esprit saint »³⁶, c'est-à-dire : incarné de par la seule bonté de sa miséricorde. Il faut répondre à cela que *être conçu de l'Esprit* est une chose, et *l'Esprit est conçu* en est une autre ; de même, *être régénéré de l'eau et de l'Esprit*³⁷ est une chose, *l'eau et l'Esprit sont régénérés* en est une autre. Si donc on considère la valeur de cet énoncé : *le Fils s'est incarné*, en vue de laquelle l'autorité des Saints l'a instituée, le Fils s'est incarné seul, et non pas en outre le Père ou l'Esprit ; car ici le sens est le même que si nous disions que Dieu s'est incarné en vue principalement d'éclairer ses prédestinés de la lumière de la vraie Sagesse.

Ainsi les oeuvres des trois Personnes sont indivises, leur essence n'étant en aucune façon différente ; pourtant, à raison de la diversité des Personnes et des oeuvres, certaines oeuvres sont spécialement attribuées à une Personne comme lui étant propres, certaines à une autre. Au Père est attribué proprement ce qui concerne la puissance, comme d'avoir créé toutes choses du néant, ou de disposer toutes choses selon sa volonté, ou de commander, ou d'attribuer des pouvoirs, ou d'envoyer son Fils dans le monde, ou d'être obéi. C'est pourquoi il est écrit : « Obéissant à son Père jusqu'à la mort »³⁸ ; et enfin tout ce qui concerne la puissance et la révérence dues à la majesté, est attribué au Père. C'est ce que font comprendre clairement les mots mêmes du Christ, quand son humanité plongée dans l'angoisse, à chaque fois qu'elle demande le secours de sa force à la

34. *Luc*, 2, 32.

35. Voir AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 9, 13 ; *Patrologie latine*, 32, 740.

36. *Symbolum Apostolicum* ; *Enchiridion Symbolorum*, n. 6.

37. *Jean*, 3, 5.

38. *Philippiens*, 2, 8.

divinité unie à elle dans une seule Personne, ou qu'elle lui adresse quelque prière, emploie le seul mot de *Père*, mentionnant ainsi cette Puissance par laquelle il peut accomplir ce qu'on demande. C'est ce que maintient l'usage de l'Église, particulièrement dans les oraisons spéciales qui sont faites à l'autel dans les messes solennelles ; elles sont adressées au Père seul. Au Fils est assigné principalement ce qui concerne la sagesse : par exemple, juger, ce qui relève du discernement. C'est pourquoi il est écrit : « Le Père a donné tout jugement au Fils »³⁹, parce que la puissance cède à la sagesse dans la délibération du jugement, où il faut plutôt peser l'équité qu'exercer la force de la puissance. C'est cela encore que concerne le titre du Psaume 9, qui dit : « Pour les secrets du Fils »⁴⁰, à savoir ses jugements. On le dit aussi, à juste titre, intelligence du Père, ou raison, ou ange du conseil⁴¹, parce que le Père dispose tout rationnellement dans cette Sagesse, soit en créant le monde soit en le restaurant après la chute. Et en cela le Père a donné à notre ignorance un véritable *conseil*, quand il nous a visités par ce Fils incarné. Quant à l'Esprit, lui appartient proprement ce qui concerne l'opération de la grâce divine, comme la rémission des péchés et la distribution de quelques biens que ce soit, provenant de sa seule bonté, non de nos mérites : telles sont la régénération dans le baptême pour la remise des péchés, la confirmation par l'imposition de la main de l'évêque pour donner l'armure des vertus — vertus qui nous rendent capables, après avoir reçu la rémission de nos péchés, de résister à l'Ennemi qui se dresse alors avec plus de force. De même aussi les autres sacrements qui sont administrés dans l'Église par suite de la bonté de Dieu doivent être attribués à l'Esprit. Car, bien qu'un même homme soit dialecticien et orateur, ce qu'on attribue à l'orateur selon la propriété de sa fonction est différent de ce qu'on attribue au dialecticien.

XIII — Reste la dernière objection, par laquelle on nous oppose que le même naît, ou procède, de soi-même. On ne peut la discuter comme il faut si l'on n'a d'abord déterminé ce qu'est une telle génération, ou procession.

39. *Jean*, 5,22.

40. *Psaumes*, 9,1.

41. *Isaïe*, 9,6, d'après la traduction des Septante ; voir *Glossa ordinaria, Patrologie latine*, 113, 1248 B.

Chapitre II

La génération du Verbe divin.

Traisons d'abord de la génération. À son propos il faut considérer que par le nom de *Père* nous n'exprimons pas simplement la puissance divine, mais la toute-puissance, de sorte qu'il n'a pas simplement le sens de *Dieu puissant*, mais encore de *Dieu tout-puissant* : dans ces conditions, quand on a dit que la Sagesse était engendrée à partir de la Toute-Puissance, c'est-à-dire le Fils par le Père, c'est selon l'analogie par laquelle on dit que celui qui est né d'un autre est « de la substance » de celui qui l'a engendré, comme s'il était une portion de la substance paternelle.

L'analogie selon laquelle on dit que Dieu est Père ou Fils.

Car cette Sagesse est puissance et capacité de discernement, et on dit sage celui qui a une grande aptitude au discernement, même s'il ne discerne pas en acte. Ainsi, puisque la Sagesse, c'est-à-dire la puissance de discerner, est pour ainsi dire comme une part de la Toute-Puissance divine, comme aussi on dit de tout fils qu'il est une portion du père de la substance duquel il est, il n'est pas inconvenant que, selon l'analogie qu'on a exposée, on ait dit que la Sagesse était engendrée de la Toute-Puissance, comme un certain être sorti de la Toute-Puissance, puisqu'elle est elle-même une certaine puissance. En effet, puisque Dieu du fait de sa toute-puissance est en rapport avec une infinité d'actes à faire, c'est-à-dire avec tout ce qu'il peut effectuer, du fait de sa sagesse, c'est-à-dire de sa puissance de distinguer, il est en rapport avec un seul acte : discerner.

Que personne pourtant ne prétende ici que je me contredis parce que je dis maintenant que la Sagesse est comme une partie de la Toute-Puissance, alors que plus haut j'ai nié absolument qu'il y ait en Dieu des parties et que je l'ai démontré de façon nécessaire. Là en

effet j'ai déclaré anathème l'opinion selon laquelle il y aurait des parties dans la quantité de l'essence divine. Mais ici je dis que la Sagesse est comme une partie de la Toute-Puissance, non à raison de la quantité d'une chose formée d'éléments rassemblés, mais plutôt à raison de la vertu de son efficence : du fait que Dieu est tout-puissant il peut faire également toutes choses, et du fait qu'il est sage il peut seulement discerner et juger également toutes choses. De cette façon aussi l'Esprit saint est dit multiple quant à ses effets, non quant à la quantité de son essence, et on dit qu'il est chacun des sept Esprits ; par exemple, on dit que l'Esprit de sagesse et d'intelligence est en quelque façon une partie de l'Esprit septiforme quant à ses effets, parce qu'aussi toute cette multiplicité regarde les effets.

À supposer que ce nom de *Père* signifie simplement *puissant*, et non pas en outre *tout-puissant* alors aussi nous n'avons pas tort de dire que la Sagesse est engendrée de la Puissance, autrement dit que le Sage est issu du Puissant, de la même façon que nous disons qu'une statue de cire est de la cire bien que pourtant cette cire et la statue de cire soient, en essence, une même chose ; de la façon de parler aussi dont les philosophes disent que l'espèce est engendrée du genre, vu que l'homme l'est de l'animal, bien que pourtant l'homme soit la même chose que l'animal et que jamais la nature de l'animal n'ait existé avant celle de l'homme, puisque jamais l'homme n'a été animal avant d'être homme. Cette génération de l'espèce à partir du genre, Boèce l'explique dans son livre des *Divisions*, en disant que le genre se divise « en quelque façon entre les créatures qui viennent de lui »⁴². De la même façon aussi Mercure dit — voir plus haut — que « Dieu fit un second Seigneur », c'est-à-dire : le Père engendra le Fils. Plus loin, comme pour se reprendre d'avoir dit *fit* et non *engendra*, Mercure ajoute : « Il l'a aimé comme son Fils unique » ; et ailleurs : « Le Fils du Dieu béni »⁴³. Car on ne dit proprement d'un être qu'il est créé ou fait que si, n'ayant pas existé auparavant, il a commencé et a été fait par un autre. Et si nous avons ajouté *proprement*, comme une détermination, c'est parce que l'Écriture fait peut-être un usage abusif des mots *être créé* et *être engendré*, les employant indifféremment l'un pour l'autre, comme *père* pour *créateur* et réciproquement. Quand Platon nomme Dieu « le Père de l'univers »⁴⁴, ou quand nous disons : le livre de la *Genèse*, c'est-à-dire de l'engen-

42. *De divisione* ; *Patrologie latine*, 64, 878.

43. Pour toutes ces citations : PSEUDO-AUGUSTIN, *Adversus quinque haereses*, 3 ; *Patrologie latine*, 42, 1102 sqq.

44. *Timée*, 28 C, dans la traduction de Calcidius ; édition citée, p. 21.

drement, autrement dit de la création, *père* est pris pour *créateur*, *engendrement* pour *création*. Inversement, quand la Sagesse dit dans les *Proverbes* : « Le Seigneur m'a créée comme le principe de ses voies »⁴⁵ ; quand il est encore écrit dans l'*Ecclésiastique* : « Première de toutes choses a été créée la Sagesse, et l'Intelligence de la prudence l'a été depuis l'éternité »⁴⁶ ; et encore : « Lui-même l'a créée dans l'Esprit saint »⁴⁷ — *être créé* est dit, je pense, pour *être engendré*. À cela s'accorde ce passage de Boèce, dans les *Topiques* : « Il paraît exact que le propre du père est d'être procréateur, puisque celui du fils est d'être procréé »⁴⁸. Mais quand Mercure dit : « Il fit un second Seigneur », il emploie abusivement *être fait* pour *être engendré*, puisque, comme nous l'avons dit, *être créé* ou *être fait* ne se dit correctement que de ce qui a été conduit du non-être à l'être, et que la création ne doit proprement être attribuée qu'à Dieu seul. Mais il est correct de dire *génération* partout où quelque chose est de la substance d'autre chose, soit qu'ils existent ensemble, soit que l'un soit antérieur à l'autre. Car le corps animé existe à partir du corps, l'éclat à partir du soleil, de telle manière qu'ils ont toujours existé ensemble ; mais la statue de cire est postérieure à la cire. Quand nous disons que le corps animé existe à partir du corps, ou l'homme à partir de l'animal, la statue de cire à partir de la cire, c'est comme si nous disions : ce qui est corps animé est corps de telle sorte que le fait que le corps animé soit, implique que le corps soit, mais non réciproquement. C'est de la même façon que nous disons que la Sagesse existe à partir de la Puissance, c'est-à-dire que le Fils est engendré de la substance du Père : la sagesse même est puissance, autrement dit cela même qui est le Fils est le Père, en telle sorte que le fait que la Sagesse est, ou la Puissance de discerner, implique que la Puissance soit, mais non réciproquement.

Remarque donc ceci : selon l'analogie par laquelle les philosophes disent que l'espèce est engendrée du genre, Platon, ce très haut philosophe, assure que l'Intelligence, qu'il appelle *Nous*, est née de Dieu ; cela veut dire que le Fils est de la substance même du Père, puisque l'être de la Sagesse est ce qui est la Puissance, puisque cette Sagesse est, comme on l'a dit, une certaine puissance, de même que pour l'homme cet être même est ce qui est l'animal, puisque l'homme est un certain animal et que le fait même qu'il est homme implique

45. *Proverbes*, 8,22.

46. *Ecclésiastique*, 1,4.

47. *Ecclésiastique*, 1,9.

48. *De differentiis topicis*, II ; *Patrologie latine*, 64, 1191 D.

qu'il soit animal, mais non réciproquement. Que le fait même qu'il est homme implique qu'il soit animal, mais non réciproquement, la valeur même des noms garantit la vérité de cette assertion, puisque ce nom, *homme*, qui a le sens de *animal rationnel mortel*, indique la nature entière de l'animal et détermine en outre *rationnel* et *mortel*, alors que ce nom, *animal*, désigne simplement la nature de l'animal, c'est-à-dire *substance animée capable de sentir*, sans y déterminer en outre rationalité ni mortalité. De même ce nom, *Fils*, qui veut dire *Sagesse*, c'est-à-dire Puissance de discerner, alors que ce nom, *Père*, veut dire simplement *Puissance*, par la vertu même de son sens montre que le Fils existe à partir de la substance même du Père, de la façon qu'on a déjà exposée plus haut.

En effet deux choses concourent à la génération d'une espèce : le genre en tant que matière et la différence en tant que forme : ainsi dans l'homme l'animal et la rationalité ou la mortalité ; on dit donc à bon droit que l'espèce existe à partir de la substance du genre, c'est-à-dire de son essence, et non à partir de la substance de la différence, puisque l'essence même du genre est l'essence de l'espèce, puisque l'homme est cela même qu'est l'animal, mais que l'homme n'est pas cela même qu'est la rationalité ou la mortalité. C'est de cette manière qu'on affirme que le Fils existe à partir de la substance même du Père, autrement dit, la Sagesse à partir de la Puissance : car cela même qu'est la puissance, la sagesse l'est, puisque, comme on l'a dit, la sagesse est elle-même une certaine puissance ; et pour la sagesse l'être est aussi ce qu'est la puissance, puisque, comme on l'a dit, la sagesse du fait qu'elle est sagesse est une certaine puissance. Et prends garde à ceci : bien que la même essence soit homme et animal, et que dans une statue de cire la statue de cire soit la même chose que la cire elle-même, pourtant l'homme existe à partir de l'animal, comme on l'a exposé plus haut, et la statue de cire existe à partir de la cire — et non pas l'animal à partir de l'homme, ou la cire à partir de la statue de cire, ni l'animal à partir de l'animal ni la cire à partir de la cire, ni l'homme à partir de l'homme ni la statue de cire à partir de la statue de cire : mais seulement l'homme à partir de l'animal et la statue de cire à partir de la cire. Ainsi, bien que la Sagesse, c'est-à-dire le Fils, soit numériquement ou essentiellement la même chose que la Puissance, c'est-à-dire le Père, pourtant la Sagesse existe à partir de la Puissance de la manière exposée plus haut ; autrement dit le Fils est engendré du Père, et non la Puissance à partir de la Sagesse, ce qui reviendrait à dire que le Père serait engendré du Fils ; ni la Puissance à partir de la Puissance, ou la Sagesse à partir de la

Sagesse, ce qui serait la même chose que s'engendrer de soi-même. Cependant, si la Sagesse et la Puissance étaient une même chose par la définition, ou l'homme et l'animal, ou la statue de cire et la cire, ou le poinçon et le fer, peut-être alors faudrait-il accorder que, si la Sagesse existait à partir de la Puissance, l'homme à partir de l'animal, la statue de cire à partir de la cire, le poinçon à partir du fer, une même chose existerait à partir de soi-même et de ce fait serait engendrée de soi-même, comme on l'a exposé plus haut. Mais autrement il n'est nullement vrai, bien au contraire il est faux, qu'une même chose existe à partir de soi ou s'engendre de soi, parce que dire qu'une même chose existe à partir de soi-même ou s'engendre de soi, c'est-à-dire existe à partir de sa propre substance, revient à dire qu'une chose existe par soi-même de telle sorte que le fait qu'elle est implique qu'elle soit, mais non réciproquement, c'est-à-dire que si elle est, ce n'est pas du fait qu'il est impliqué qu'elle soit : ce qui est complètement faux. Ainsi en aucune façon une chose n'est engendrée de soi-même, bien que l'engendrant et l'engendré soient numériquement un, de même que la matière et ce qui est fait de cette matière. En effet celui qui dit que quelque chose existe à partir de soi-même ne sous-entend par ces mots aucune diversité par la définition, comme quand on dit que l'homme existe à partir de l'animal. En effet *homme* et *animal* désignent des choses qui diffèrent par la définition, mais il n'en va pas de même des pronoms adjoints aux noms quand on dit que quelque chose existe à partir de *soi*, ou qu'une même chose existe à partir de *soi* : car ces pronoms-là, comme les noms qui sont leurs antécédents, désignent semblablement l'essence même, puisque tout pronom signifie proprement la pure essence, c'est-à-dire qu'il n'y détermine en outre aucune propriété.

Mais on me dit que selon ce raisonnement il ne convient pas de dire « Dieu issu de Dieu, Lumière issue de la Lumière »⁴⁹ à propos du Fils qui est du Père, puisque *Dieu* et *Dieu*, *Lumière* et *Lumière* sont une même chose par la définition. Voici notre réponse : quand nous disons que Dieu est issu de Dieu, que la Lumière est issue de la Lumière, *Dieu* et *Dieu*, *Lumière* et *Lumière* renvoient aux Personnes de façon déterminée, en tant qu'ils sont différents par la définition, puisqu'ils sont pris pour *Dieu le Fils* et *Dieu le Père*. Et quand nous disons *de Dieu* ou *de la Lumière*, dans les prépositions se montre la relation entre l'engendré et l'engendrant, c'est-à-dire entre le Fils et le Père, et ainsi, par les prépositions qui leur sont jointes, *Dieu* et *Dieu*, *Lu-*

49. Symbole de Nicée-Constantinople ; *Enchiridion Symbolorum*, n. 86.

mière et *Lumière* sont en ce lieu appliqués aux Personnes plutôt qu'à la substance. Souvent les mots sont détournés de leur signification propre vers une autre du fait de ceux qui leur sont joints : nous avons montré ailleurs⁵⁰ en traitant des tropes, et nous avons confirmé ici par plusieurs exemples, que le nom change de signification du fait de ce qui lui est joint ; (ainsi) quand nous disons *homme mort*, parce que *homme* a le même sens que si l'on disait *ce qui fut un homme* ; ou quand nous disons *le cocher du navire pour le rameur*, ou quand Aristote demande, au chapitre 2 du *Peri hermeneias*, si l'affirmation est contraire à la négation ou la phrase à la phrase⁵¹ ; ou quand Boèce demande, dans les *Syllogismes hypothétiques*⁵², si la condition suit la proposition ou la proposition, la condition : par le nom général nous comprenons l'espèce, c'est-à-dire, par *phrase, affirmation*, et par *proposition, proposition catégorique*. Et encore, quand nous disons : *Dieu a tout créé*, et *Achille surpasse tous les Grecs*, nous entendons par là, *tout sauf Dieu, tous les Grecs sauf Achille*. Et quand nous disons *une chose simple* et *une proposition simple*, *simple* prend des sens différents du fait des mots qui lui sont joints ; car une chose est simple quand elle ne consiste pas en plusieurs choses, une proposition est simple quand elle ne consiste pas en propositions différentes, un mot est simple quand il ne consiste pas en mots différents. Et quand nous disons : « Il est bon d'espérer dans le Seigneur plutôt que dans les hommes »⁵³, le fait même d'avoir ajouté l'adverbe de la comparaison implique que *bon* est mis pour *meilleur*. Mais quand Aristote dit que la notion de ce qui est dans un sujet n'est pas attribuée prédicativement au sujet⁵⁴, du fait que l'expression *dans un sujet* vient la première le mot *sujet* est pris dans le même sens quand il dit ensuite *au sujet* ; pourtant auparavant le même Aristote, en disant *dans un sujet, à un sujet*, prenait le mot *sujet* dans des sens différents, à savoir au sens de *fondement* et de *signifié* dans la substance⁵⁵. Et ce ne sont pas seulement les noms,

50. Voir *Glossae super Praedicamenta*, édition Geyer, p. 121 ; *Glossae super Peri hermeneias* (sic), édition Geyer, p. 336 ; *Dialectica*, édition citée, p. 63.

51. *Peri hermeneias*, 14, 23 a 25.

52. *De syllogismis hypotheticis*, I ; *Patrologie latine*, 64, 838 C.

53. Voir *Psaumes*, 117,8.

54. *Catégories*, 5, 2 a 27.

55. Le mot *signifié* traduit ici *suppositum*, à cause du sens qu'a celui-ci chez Abélard (voir *Glosae in Categorias*, dans PIETRO ABELARDO, *Scritti Filosofici*, édition Dal Pra, p. 55 : « illud quod est subjectum, id est subpositum homini et animali ad significandum, id est illud quod significat homo et animal »). Dans le texte ci-dessus, Abélard fait remarquer que dans les *Catégories* le même mot *sujet* désigne soit ce à quoi on attribue un genre ou une espèce (*de subjecto*), soit ce qui supporte un accident (*in subjecto*) : respectivement, *suppositum* et *fundamentum* ; qu'en conséquence, dans une phrase donnée, c'est le contexte qui indique le sens du mot *subjectum*.

mais aussi les autres parties du discours qui changent de signification du fait des mots qu'on y ajoute : par exemple, quand nous disons *les prés rient*, c'est-à-dire *fleurissent* ; ou *je fais une maison*, c'est-à-dire *je la construis* ; ou *je le moque*, c'est-à-dire *je me moque de lui* ; ou quand nous disons, à propos de quelqu'un qui est maintenant debout, qu'il fut précédemment assis : mais quand nous disons, de celui qui est à présent debout, qu'il fut *siégeant*⁵⁶, le participe *siégeant* cesse de signifier le temps présent. Et quand nous disons *ce corps sera toujours*, cet adverbe *toujours* concerne seulement le futur. Ou quand nous disons *in urbe* et *in urbem*, ou *super Hectorem* et *super Hectore*, la signification des prépositions varie à raison de la diversité des cas. Qui en outre ignore que des mots isolés donnés en réponse à une interrogation ont toute la valeur d'une énonciation parce qu'ils sous-entendent ceux qui précèdent ? Ainsi quand nous disons *qui lit ?* et qu'on répond : *Socrate* ; ou quand nous demandons *que fait Socrate ?* et qu'on répond : *il lit*. Donc, puisque les mots changent de signification du fait de ceux qu'on leur adjoint, Cicéron a eu raison d'indiquer que le sens d'un texte s'apprécie en fonction de ce qui précède ou de ce qui suit. Qu'y a-t-il donc d'étonnant si dans le Symbole de la foi le nom commun aux trois Personnes : *Dieu*, ou *Lumière*, passe, du fait de ce qui lui est ajouté, à la signification de noms personnels ? De la sorte, quand on a dit d'abord du Fils : « né du Père avant tous les siècles », et qu'on ajoute aussitôt : « Dieu issu de Dieu, Lumière issue de la Lumière », il est permis, du fait de ce qu'on a ajouté — groupes de mots placés avant, ou prépositions interposées — de comprendre *Dieu* et *Dieu*, *Lumière* et *Lumière*, de façon déterminée pour *Père* et *Fils*, quand nous disons : « Dieu issu de Dieu, Lumière issue de la Lumière ».

Mais il faut remarquer que, si les prophètes aussi bien que les philosophes ont osé toucher la génération divine, les philosophes, en disant *né de Dieu* ou *Fils de Dieu* l'ont désignée beaucoup plus clairement que les prophètes quand ils disent *Verbe du Seigneur*. Platon a nommé *Intelligence* la raison même ou Sagesse de Dieu, de façon plus convenable que ceux-ci, qui l'ont appelée *Verbe* ; il a appelé le Père *Dieu*, plus justement que ceux-ci qui l'ont appelé *Seigneur* : c'est peut-être pour éviter qu'en disant *Intelligence du Seigneur* comme *Intelligence de Dieu*, il ne paraisse attribuer au Père, qu'il appellerait *Seigneur*, une certaine dignité liée à cette expression, alors que, en disant *Fils* et en montrant par là qu'il est de la substance du Père, il

56. *Fuit sedens* ; il a fallu traduire littéralement pour que la phrase garde un sens.

indique, à travers l'unité même de la substance, l'égalité en dignité. C'est donc à juste titre que le Seigneur Christ, en plein accord avec les paroles des philosophes, se nomme lui-même *Fils de Dieu* plutôt que *Verbe* en disant: « Père, glorifie ton Fils »⁵⁷: ce n'est pas seulement parce que les philosophes ont exprimé cette génération plus distinctement que les prophètes, mais aussi parce qu'il savait que cette croyance fructifierait le plus abondamment chez les nations, qu'elle serait reçue plus facilement par les nations, si elle était appuyée clairement par le témoignage de leurs docteurs, c'est-à-dire des philosophes. Les prophètes durent cacher cette croyance dans les temps où le peuple était inculte. Mais au temps des philosophes l'ardeur pour la recherche de la vérité grandit, et en même temps que la science des créatures s'accrut aussi la connaissance qu'on eut du Créateur. C'est pourquoi l'apôtre dit: « Les choses invisibles de Dieu sont vues et comprises à partir de la créature du monde, par l'intermédiaire des choses qui ont été faites »⁵⁸; parce que, toute connaissance humaine venant des sens, la raison a découvert la nature des choses invisibles à partir de la similitude des choses visibles: par exemple, à partir de la génération d'une chose visible et corporelle, comme d'une statue de cire issue de la cire, elle a découvert la génération du Verbe issu du Père. D'autre part, qu'au long de la succession des temps les sciences se soient accrues par l'effet de l'étude et du génie, c'est ce que considérait Daniel quand il disait: « Beaucoup passeront, et la science se développera »⁵⁹; et aussi le Psalmiste, comme l'atteste Grégoire, quand il dit: « Dieu sera connu par degrés »⁶⁰.

Voilà donc un bref résumé de ce qui concerne la génération du Verbe à partir de Dieu le Père, c'est-à-dire la génération de la Sagesse divine à partir de la Puissance, ou Toute-Puissance, divine.

Mais pendant que nous cherchons à débrouiller les questions, nous tombons peut-être dans des controverses plus difficiles, et en défaisant certains noeuds nous nous lions par d'autres plus solides. Voici qu'en effet, selon la première explication de la génération du Verbe à partir du Père, c'est-à-dire de la Sagesse à partir de la Toute-Puissance — si du moins par le mot *Père* nous n'exprimons pas simplement la Puissance mais encore la Toute-Puissance — il semble que nous soyons obligés d'admettre que le Fils est par nature anté-

57. *Jean* 17,1.

58. *I Romains*, 1,20.

59. *Daniel*, 12,4.

60. *Psaumes*, 129,1: S. GRÉGOIRE, *In septem Psalmos poenitentiales expositio; Patrologie latine*, 79, 632 A-C; 636 C.

rieur au Père, puisque la sagesse, c'est-à-dire, comme on l'a dit, la puissance de distinguer, est comme une certaine partie constitutive de la toute-puissance. Mais si on suit le raisonnement selon lequel nous entendons par le nom de *Père* non la Toute-Puissance, mais simplement la Puissance divine, il semble à l'inverse que le Père soit antérieur au Fils plutôt que le Fils au Père, c'est-à-dire que la Puissance divine soit antérieure à la Sagesse divine, de même que l'animal est antérieur à l'homme et toute matière à ce qui en est fait : on a là-dessus avancé plus haut une similitude pour étudier le mode de la génération, qui est notre objet. Mais écoutons Aristote, qui dans son étude sur l'antérieur, là où il traite du deuxième mode d'antériorité, enseigne⁶¹ qu'une chose est par nature antérieure à une autre quand celle-ci la suit nécessairement sans que cela soit réciproque en sorte qu'inversement celle-ci la précéderait : ainsi un est antérieur à deux, et tout terme supérieur est antérieur à tout terme inférieur ; dans ces conditions qui doute que le Père ne soit antérieur au Fils, c'est-à-dire la Puissance à la Sagesse, puisque la sagesse, c'est-à-dire la puissance de discerner, est un terme inférieur, c'est-à-dire une espèce, de la puissance, de même que l'homme est un animal — et que de ce fait la sagesse est postérieure à la puissance ? Peut-être essaiera-t-on d'écartier de Dieu le Père ce mode d'antériorité en se fondant sur ce que la Puissance divine et la Sagesse divine sont plutôt dans un rapport de conversion réciproque, puisque aucune des deux ne peut être sans l'autre ? On opposera alors que le Père est antérieur au Fils selon le cinquième mode d'antériorité, celui qu'Aristote semble avoir ajouté de sa propre part et avoir particulièrement fait valoir, en sorte que l'antériorité soit exprimée ainsi de façon correcte : « Il semble qu'il y ait un autre mode d'antériorité, à part de ceux qu'on a dits : de deux choses qui se rapportent l'une à l'autre selon une consécution essentielle, celle qui d'une façon quelconque est cause de l'autre est correctement dite antérieure par nature »⁶². Qui niera que le Père soit vraiment la cause du Fils, puisque le Fils est issu de lui et que le Père n'est pas issu du Fils, et que bien plus le Père n'est causé par rien mais est seulement par soi ? Qui en outre doutera que tout engendrant est le principe de l'engendré, puisqu'il confère l'être à celui qu'il engendre ? C'est pourquoi nous disons aussi que le Père est « principe sans principe » et que le Fils est « principe issu du principe »⁶³, c'est-à-dire du Père.

61. *Catégories*, 12, 14 a 29.

62. *Ibid.*, 14 b 10.

63. AUGUSTIN, *Contra Maximum Arianorum episcopum*, II, 17, 4 ; *Patrologie latine*, 42, 784.

Mais si nous examinons avec assez de soin ce qui a été dit et ce qui a été opposé, nous nous tirerons facilement aussi de ces objections et les similitudes introduites plus haut ne nous mettront pas dans l'embarras, si du moins on restreint ces similitudes aux limites dans lesquelles elles ont été introduites. Car toute similitude est prise d'un certain côté et aucune similitude ne s'étend à tous, parce que tout semblable est nécessairement dissemblable en quelque chose. Si donc une similitude doit être prise seulement au point de vue selon lequel elle a été avancée, cela est surtout vrai en ce qui concerne Dieu, par rapport auquel, comme on l'a dit, on trouve des similitudes moins complètes, puisque la nature de sa divinité est de loin différente de ses créatures. Pourtant Dieu est en rapport avec elles du fait d'une certaine similitude, bien que sa nature en soit différente selon un plus grand nombre d'aspects ; fréquemment aussi on tire, des créatures à lui, des similitudes qui sont manifestement défectueuses. Par exemple quand nous disons qu'il se repent, qu'il se met en colère, en fureur, qu'il oublie, qu'il ignore les méfaits, alors que le repentir est tourné d'ordinaire vers la correction d'une faute, que la colère et la fureur sont des tourments de l'âme, que l'ignorance, ou l'oubli, est manifestement un défaut, de même que leurs contraires sont des vertus. Donc, puisque Dieu a quelque similitude avec toutes les créatures, et qu'on tire aussi une similitude de traits qui se rapportent manifestement à un défaut, qu'y a-t-il d'étonnant que nous le considérions sous un certain aspect comme une partie constitutive, sous un autre comme une matière, c'est-à-dire comme semblable en un certain point à une partie ou à une matière, bien qu'il ne faille pas dire que, en tant qu'il est semblable à une partie ou à une matière, il soit une partie ou une matière ? Car on n'est fondé à nommer part constitutive d'une chose que ce qui lui confère l'être en la constituant ; mais ce qui existe nécessairement, et est par conséquent éternel, est entièrement dénué de tout principe dont il tirerait son être, comme il est clair à partir de ce qui a déjà été exposé plus haut. Donc ni la Toute-Puissance de Dieu, ni sa Sagesse, ni rien d'autre, ne peut avoir de principe. Nous avons pourtant montré qu'elle est en quelque façon semblable à un tout constitutif, en ce que le rapport du tout à la pluralité des parties qu'il contient, et qui est un rapport de compréhension, est le même que celui de la Toute-Puissance à la Sagesse qu'elle comprend en soi quant à ses effets, en tant que Dieu du fait de sa toute-puissance peut également tout faire, alors que du fait de sa sagesse il est seulement capable de discerner. Qui en outre refusera de dire que le Fils est comme une partie du Père, alors qu'on

l'appelle, comme on sait, *droite* ou *bras du Père*⁶⁴ ? Qui refusera aussi de considérer Dieu comme un tout, alors que, par une manière de similitude imagée, on lui attribue habituellement tantôt des yeux ou des oreilles, tantôt des mains ou des pieds ou même une tête, et aussi l'usage des autres membres ? Certes, que pourrions-nous exposer à son sujet à moins d'en parler comme on parle des créatures ? De ce fait on lui transfère parfois correctement, par une certaine similitude, les mots aussi qui désignent les bêtes, des oiseaux ou des reptiles, et même des objets matériels ; on le désigne, sans que cela soit incongru, par les noms de presque toutes les choses : car à tout ce qu'il a créé il a laissé une image de lui, pour que l'artisan même soit connu à partir de ses oeuvres, et que ce qu'on est fondé à croire à son propos puisse être défendu et prouvé par la similitude des créatures. Qui ignore au surplus que le nom de la divinité elle-même a été transposé à ses serviteurs, quand il a été écrit : « J'ai dit : vous êtes des dieux »⁶⁵, et encore : « Le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé »⁶⁶ ; et on lit dans Moïse : « Si un esclave dit : j'aime mon maître, ma femme et mes enfants, je ne m'en irai pas libre, le maître le présentera aux dieux »⁶⁷. Ainsi, puisque toutes choses sont, du fait d'une certaine similitude, en relation avec le principe suprême qui est Dieu, et qu'ainsi les mots qui les désignent sont transférés réciproquement de l'un à l'autre, qui trouverait scandaleux que la Puissance divine se comporte à l'égard de la Sagesse selon une certaine similitude du tout et de la partie, que nous avons décrite plus haut, sans que pourtant on puisse dire pour autant qu'aucune des deux soit tout ou partie ?

Il ne faut pas moins rejeter et maudire de toutes manières l'idée selon laquelle la Puissance divine serait la matière de la Sagesse divine, bien qu'elle ait une certaine similitude avec la matière, comme nous l'avons aussi enseigné plus haut — selon, veux-je dire, la loi de génération qu'on a exposée, non selon ce qui est propre à la matière. Au livre II des *Topiques* Boèce définit les matières en disant qu'elles sont « ce qui à titre de sujet reçoit les formes des espèces »⁶⁸, c'est-à-dire ce à quoi adviennent les formes ; formes par lesquelles subsiste l'espèce, c'est-à-dire un certain objet formé de matière. Mais il n'y a en Dieu absolument aucune forme, c'est pourquoi il n'y a en lui ni matière, ni rien qui soit formé de matière, mais quelque chose

64. Voir *Psaumes*, 43,4.

65. *Psaumes*, 81,6.

66. *Psaumes*, 49,1.

67. *Exode*, 21,5.

68. *De differentiis topicis*, II ; *Patrologie latine*, 64, 1189 C.

cependant qui ressemble à la matière ou à ce qui en est formé, non dans la propriété de la matière ni de ce qui en est formé, mais dans la loi de génération exposée ci-dessus : à savoir que, comme l'objet fait de matière vient de la matière — le poinçon, du fer, ou l'homme, de l'animal — ainsi la Sagesse vient de la Puissance, c'est-à-dire le Fils, du Père ; car ce qui est sagesse est puissance en telle sorte que le fait que la Sagesse est implique nécessairement que la Puissance soit, mais non réciproquement.

Quant à ce qui a été objecté en suivant le raisonnement d'Aristote : que la Puissance divine est naturellement antérieure à la Sagesse divine, soit du mode de priorité qu'Aristote a placé le deuxième soit de celui qu'il a ajouté en cinquième lieu, peut-être le rejettera-t-on de plusieurs façons. D'abord en ce que, comme nous l'avons rappelé plus haut, il est certain que Dieu reste en-dehors des règles ou de la théorie d'Aristote et des autres philosophes, et qu'ils se sont contentés d'un enseignement portant sur les créatures. Mais si nous considérons plus attentivement ces deux modes de priorité, nous verrons qu'aucun ne peut s'appliquer ici. En effet, quand Aristote décrit la priorité selon la non-conversion, il détermine la conversion de la consécution touchant la subsistance en telle sorte que la subsistance d'une chose rende nécessaire la subsistance d'une autre, si bien que du fait de la subsistance de cette dernière il soit nécessaire que la première existe. Par exemple : « Ainsi », dit-il, « un est antérieur à deux. En effet, de l'existence de deux il suit aussitôt que un existe ; mais si un existe il n'est pas nécessaire que deux soit »⁶⁹. Cela revient à dire : il est impossible que deux existe sans que un existe ; mais il est possible que un existe sans que deux existe. C'est pourquoi un est naturellement antérieur à deux, puisque un peut exister sans deux, mais non pas deux sans un. Or cette relation d'antériorité ou de postériorité est complètement étrangère à la Puissance de Dieu ou à sa Sagesse. Puisqu'en effet il est également nécessaire qu'existe aussi bien la Sagesse de Dieu que sa Puissance, il n'est possible en aucune façon que l'une existe sans l'autre ; et pour cette raison le mode susdit d'antériorité, qu'Aristote a placé en deuxième rang, n'a aucune place dans la génération divine. On n'écartera pas moins de Dieu le Père le cinquième mode d'antériorité, qui a lieu quand une chose a avec une autre un rapport de conversion réciproque et en est la cause. Car une chose ne peut être dite à juste titre cause d'une autre si elle ne confère pas l'être à ce dont elle est la cause. Or il n'y a rien

69. *Catégories*, 12, 14 a 31.

qui confère l'être à ce qui est nécessairement, ou qui soit dit à juste titre principe de ce qui est éternel, puisqu'est éternel ce qui n'a pas d'origine, c'est-à-dire de principe. En outre aucune chose ne peut être antérieure à une autre, à moins qu'elle ne puisse être sans ce à quoi elle est antérieure, c'est-à-dire exister sans qu'elle soit. Or la Puissance divine ne peut être en aucune façon sans la Sagesse, puisque Dieu lui-même ne peut exister sans sagesse, puisqu'il est également nécessaire que la Sagesse soit et que Dieu soit. Donc nous avons tort de dire que le Fils tient son être du Père, en d'autres termes, qu'il en reçoit ce qu'il a éternellement ; il vaut mieux dire qu'il a de lui son être, que dire qu'il en reçoit son être. De personne en effet on ne peut dire correctement qu'il reçoit ce qu'il a déjà ; on ne dit pas non plus qu'est conféré ce qui est déjà possédé. Ainsi le Fils naît du Père sans tenir ou recevoir de lui son être, mais plutôt en l'ayant éternellement. Toujours il en est engendré et toujours il en a été engendré, parce que toujours il est du Père et jamais il n'a commencé d'être du Père, mais il a toujours du Père un être plein et parfait. Donc puisqu'on ne peut pas dire proprement que le Père confère l'être au Fils, on n'est pas fondé à le compter au nombre des principes ou des causes en vertu de cette génération sempiternelle. D'ailleurs quand on dit que le Fils est « principe issu du principe », on n'ajoute pas *son à principe* : ainsi cela ne nous force pas à déclarer que le Père soit le principe du Fils, mais seulement qu'il est, comme l'est aussi le Fils lui-même, principe de tout ce qui a commencé d'être, et non du Fils. Quelqu'un dira peut-être : il est juste de penser que le Père est le principe selon la nature, non selon une succession dans l'existence, en ce sens que le Fils naît du Père. Nous ne pouvons rejeter cette interprétation. Toutefois à notre avis il faut s'abstenir entièrement de parler ainsi, parce que, de quelque façon que nous comprenions que le Fils de Dieu a un principe, c'est-à-dire qu'il commence ou a commencé, nous paraissions lui ôter l'éternité ; et quelque juste que soit l'idée que met dans ces mots celui qui les prononce, il peut être facilement par là une cause de scandale ; car on ne dit usuellement d'une chose qu'elle a un principe, ou qu'elle a commencé, qui si elle a été conduite du non-être à l'être. Mais en outre il ne convient pas de dire tout ce qui est vrai, étant donné que le respect de la décence se détourne non seulement de l'obscénité des faits, mais aussi de celle des mots, et à la place des mots propres use souvent de transpositions qui donnent le même sens ; c'est ce qui se passe quand les mots courants ont quelque chose de deshonnête qui peut offenser les auditeurs ; de cette façon on le dit moins ouverte-

ment ; par exemple au lieu de *coucher avec* on dit *connaître*, comme dans ce passage du prophète : « Adam connut sa femme »⁷⁰ ; ou au lieu de *lâcher le ventre*, c'est-à-dire le purger, on dit *faire aller*. Si nous changeons les mots propres quand ils ont quelque malhonneteté qui choque, même quand il s'agit des créatures, combien plus il faut écarter cela quand il s'agit de Dieu, quand des mots paraissent déroger en quelque chose à sa dignité indicible ! C'est pourquoi nous pouvons bien croire et proclamer que Dieu est partout, personne pourtant n'osera dire qu'il est dans un lieu sale, allant soit jusqu'à donner à ce lieu son nom de *latrines* ou à le désigner par quelque autre nom d'une malpropreté déterminée. Mais aussi, comme Platon le prescrit et Boèce nous le rapporte⁷¹, nous avons appris que les mots doivent être apparentés aux choses dont ils parlent, de sorte qu'on doit trouver des mots convenables à la dignité de la chose, et particulièrement, en Dieu, qui ne dérogent en rien à son excellence. C'est pourquoi il ne convient de lui assigner aucun principe, ni de dire que rien soit antérieur à ce qui seul est antérieur à toutes les choses et est le Principe suprême.

Mais en retour on répondra ceci : la Puissance divine est antérieure à la Sagesse divine, c'est-à-dire le Père au Fils, de la façon dont les philosophes disent que tout supérieur est antérieur à un inférieur sans que cela soit convertible, puisque, comme nous l'avons affirmé plus haut, la sagesse divine est une certaine puissance divine. Mais en suivant ce raisonnement ne faudrait-il pas accorder que la substance est antérieure à Dieu, puisque Dieu, c'est-à-dire la substance divine, est une certaine substance ? Mais puisque, comme nous l'avons déjà dit plus haut, il est certain que les enseignements philosophiques ont complètement passé Dieu sous silence, il n'y a rien qu'on puisse objecter à propos de Dieu en suivant les philosophes. Mais il ne faut pas non plus comprendre généralement ce que disent les philosophes : que les supérieurs sont naturellement antérieurs aux inférieurs ; en effet la chose n'est pas antérieure naturellement à la chose existant par soi, c'est-à-dire à la substance, bien que la substance soit rangée sous la chose ; pas plus que le nombre n'est antérieur au binaire, ni *hommes* à *deux hommes*, ni le corps au corps simple : car dans ces cas les termes supérieurs ne peuvent aucunement exister sans les inférieurs ; bien au contraire ils leur sont naturellement simultanés. De la même façon Dieu et la substance sont naturellement simultanés, et

70. *Genèse*, 4,1.

71. *Consolation de la Philosophie*, v, 6 ; *Patrologie latine*, 63, 860 A.

encore la Puissance divine et la Sagesse divine, puisqu'à chaque fois aucun des deux ne peut exister sans l'autre. En outre la Puissance divine est quelque chose de singulier, de même que la Sagesse divine, puisque ni celle-ci ni celle-là ne peut se dire de choses numériquement différentes : donc il ne faut placer aucune des deux au-dessus de l'autre, puisque l'une et l'autre est également singulière. Peut-être aussi conviendrait-il de comprendre *antérieur selon la non-conversion* en l'appliquant aux mots plutôt qu'aux choses, puisque la conversion est le fait de termes qui sont transposés, non de choses : c'est même selon Aristote qu'on le dit. Donc si quelqu'un admet que le nom *substance* est antérieur au nom *Dieu* selon la non-conversion, peut-être parce que la consécution : *si Dieu existe, il est substance* étant nécessaire, réciproquement il n'admet pas celle-ci : *si la substance existe, elle est Dieu* — il ne peut pourtant pas être contraint d'accorder que d'une façon quelconque la chose même qu'est la substance soit antérieure à la chose qu'est Dieu. Au surplus les fidèles n'ont pas à faire grand cas de ce qu'on oppose à la foi en s'appuyant sur l'autorité des infidèles, philosophes ou autres, puisque selon la teneur de la vraie foi il est certain qu'ils se sont trompés sur beaucoup de points, non seulement en ce qui concerne Dieu mais encore en ce qui concerne les créatures. C'est pourquoi ils se heurtent souvent les uns les autres dans leurs disputes, et non médiocrement : par leur propre jugement ils anéantissent leurs propres autorités.

Mais derechef on me fera une objection tirée de ce que j'ai moi-même avancé : de même que je dis que la Sagesse naît de la Puissance, c'est-à-dire le Fils, du Père, selon la similitude par laquelle nous disons que l'espèce naît du genre, de même aussi il faut dire que la substance divine, c'est-à-dire Dieu le Père, naît de Dieu, et que l'Esprit de Sagesse naît de l'Esprit — alors que pourtant le Père est radicalement inengendré, et qu'en aucune façon l'Esprit n'est engendré. Voici ce qu'il faut répondre : la similitude proposée peut s'appliquer également ici, et être invoquée pour la même cause qui fait qu'on dit que le Fils est engendré ; toutefois il ne faut pas, à moins que nous ne fassions une application nouvelle des noms de Père ou de Fils, dire que le Père ou l'Esprit saint soit Fils, c'est-à-dire engendré, ou que la substance soit le Père de Dieu. En effet, on dit *homme* par dérivation à partir de *humus*, parce que celui qui a formé ce nom, *homme*, par analogie avec ce nom, *humus*, l'a fait parce que l'homme est fait d'*humus* : il ne faut pourtant pas appeler *hommes* tous les êtres à qui convient la cause de ce nom, c'est-à-dire qui sont faits d'*humus*. Car l'homme qui a attribué ce nom, *homme*, et l'a

composé par analogie avec ce nom *humus*, parce que l'homme est fait d'*humus*, n'a pourtant pas voulu, par le nom *homme* qui vient d'*humus*, exprimer l'*humus*, mais seulement l'animal rationnel mortel. Car autre est la cause qui regarde la forme et la composition du nom, autre celle qui regarde la compréhension de son sens, que nous voulons produire par son moyen. Souvent en outre une même cause est commune à plusieurs êtres et pourtant peut avoir un effet en l'un sans l'avoir en l'autre, c'est-à-dire qu'elle produit en l'un ce qu'elle ne produit pas en l'autre. Ainsi, plusieurs hommes commettent le même vol, l'un est emprisonné pour ce vol et pendu, l'autre s'échappe ; plusieurs sont de la famille de Cornélius, l'un a le surnom de Cornélius parce qu'il est de cette famille, et l'autre ne l'a pas. Ainsi la similitude susdite, rapportée à la génération du Fils à partir du Père, pourrait bien être appliquée aux autres rapports qu'on a dits : il ne faut pourtant pas pour autant parler à leur sujet de père et de fils, à moins de renouveler l'imposition des noms : car en Dieu le nom de *Père* est le nom propre d'une seule Personne et a le même sens que *Puissance divine* ; *Fils* est le nom propre d'une autre Personne, ayant le même sens que *Sagesse divine*. En effet, un membre quelconque de la famille de Cornélius n'est pas appelé du propre nom de Cornélius, comme celui à qui celui qui a imposé les noms a jugé bon d'attribuer ce nom propre, parce qu'il était de la famille de Cornélius, sans le donner aux autres membres de la même famille, bien qu'il leur eût convenu pour la même raison. De même la relation de génération du Verbe à partir de Dieu le Père, qu'on a indiquée, pourrait bien s'appliquer à beaucoup d'autres : toutefois le nom propre du Père ni celui du Fils ne leur ont pas été transférés.

Mais on me dit : je ne me soucie pas des mots, mais je m'occupe de la vérité du sens, en affirmant que Dieu le Père est engendré de Dieu comme le Verbe l'est du Père. Je réponds à cela : tu peux certes avoir un sentiment juste en estimant que le rapport de Dieu le Père à Dieu est le même que celui du Verbe au Père. Mais dire comme tu le fais que Dieu le Père est engendré de Dieu, c'est absolument faux, parce que cet énoncé ne s'accorde à aucun sens juste : car le mot *engendré*, c'est-à-dire *filis*, ne possède pas la signification commune que tu penses et qui te fait dire engendrée toute chose qui vient d'une autre comme le Verbe vient du Père ; au contraire *Fils*, ou *engendré*, *Père*, ou *inengendré*, sont en Dieu les noms propres de Personnes singulières, comme *Esprit saint*, de sorte que *Fils*, ou *engendré*, détermine la même chose que *Sagesse divine*, et *Père*, ou *inengendré*, que *Puissance divine*. Car Augustin enseigne, écrivant à Orose, que seul le

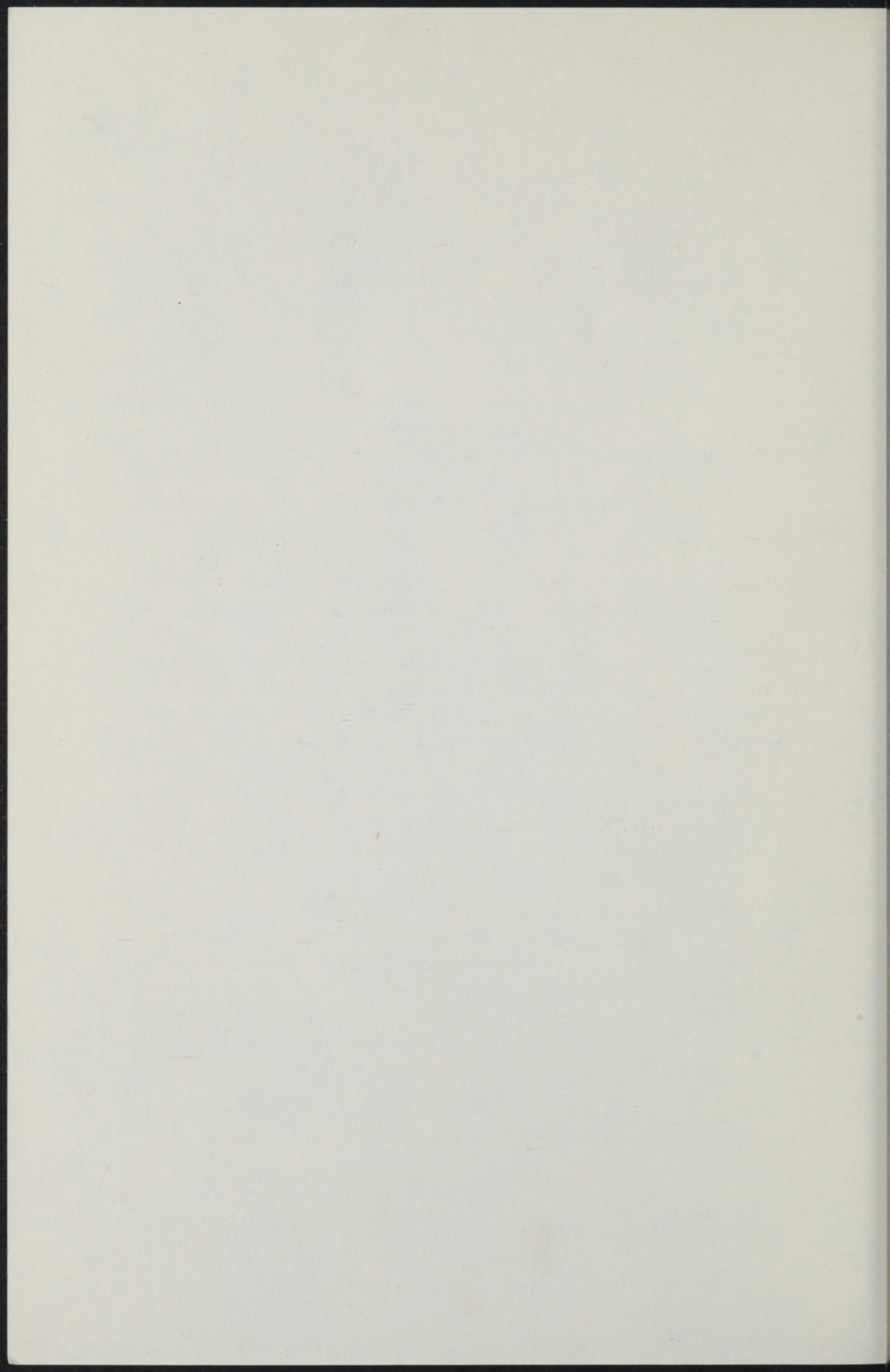
Père est inengendré⁷². Donc, de même que tu n'appelles pas *homme* n'importe quelle chose qui est fait d'humus, ni du nom propre de *Cornélius* n'importe quel membre de la famille de Cornélius, bien que tous aient également la même raison de recevoir ce nom, de même il n'est pas nécessaire de parler de Père ou de Fils à propos des points qu'on a objectés. Disons donc que ni le Père ni l'Esprit n'est aucunement engendré, écartant d'eux la Personne du Fils, qui a pour nom propre *engendré*, ou *Fils*.

Voici une difficulté qui peut troubler quelqu'un en son esprit : le Père précède-t-il le Fils par quelque dignité, puisque le Fils est issu du Père et que le Père n'est pas issu du Fils ? et de ce fait le Fils est-il assujéti au Père, et non le Père au Fils, puisque le Fils doit au Père cela même qu'il est, et non le Père au Fils ? Il semble que Mercure soit d'accord avec ce raisonnement : il appelle le Fils *le second Seigneur* ; puisque celui-ci n'est pas second par le temps, il semble qu'il soit dit second par la dignité. Mais certes de cette manière l'animal est plus digne que l'homme, alors que la nature de l'homme semble plus excellente que la nature de l'animal, puisque l'homme est de soi rationnel, caractère que l'animal n'a pas de soi. Ainsi en aucune façon un être n'est plus digne qu'un autre qui est entièrement de la même essence que lui, parce qu'il ne peut y avoir de différence de dignité là où il n'y a aucune diversité d'essence ; ni la gloire ne peut être inégale là où l'essence est entièrement la même, parce que l'essence ne peut être placée avant elle-même en rien, puisqu'elle ne peut pas avoir et ne pas avoir en même temps le même bien. Donc quand Mercure dit *un second Seigneur*, il met *second* pour *autre*, c'est-à-dire *personnellement différent*.

Il faut remarquer aussi que, *père* et *fils* se disant relativement l'un à l'autre, il semble que le nom *Père* et le nom *Fils* signifient la Puissance divine et la Sagesse divine non seulement en tant qu'elles sont Puissance divine et Sagesse divine, mais aussi en tant que celle-ci existe à partir de celle-là et qu'elle en est engendrée. Sinon on ne les dirait pas relativement l'un à l'autre, pas plus que *Puissance divine* et *Sagesse divine*.

Arrêtons ces propos sur la génération du Verbe. Parlons maintenant de la procession de l'Esprit saint, sous son inspiration.

72. PSEUDO-AUGUSTIN, *Dialogus quaestionum Orosii et Augustini*, 2 : *Patrologie latine*, 40, 734.



Chapitre III

De la procession de l'Esprit.

L'Esprit est ainsi nommé, comme pour dire qu'il souffle⁷³. Aussi la Vérité dit : « L'Esprit souffle où il veut »⁷⁴ ; c'est pourquoi son nom même fait dire qu'il procède du Père et du Fils, plutôt qu'il n'en est engendré. En effet la Bonté, qui est désignée par ce nom, n'est pas une puissance, ni une sagesse, mais une affection ou un effet de l'amour. Or l'amour, selon le témoignage de Grégoire, « ne peut exister entre moins de deux êtres. Car on ne dit de personne qu'il a de l'amour pour soi-même, mais par l'amour il se porte vers un autre, pour que l'amour puisse exister »⁷⁵. Donc procéder c'est, de la part de Dieu, s'étendre en quelque sorte vers les créatures par une affection de charité, pour leur dispenser les dons de sa grâce.

Mais il faut remarquer que nous disons *procéder* de deux façons : par la naissance ou par l'affection. En effet quand un être naît d'un autre il n'est pas inexact de dire qu'il en procède, selon ce passage du Psalmiste : « Procédant de son lit »⁷⁶, et cet autre de Michée : « Son origine remonte au commencement, aux jours de l'éternité »⁷⁷. Ainsi de cette façon aussi on dit que le Fils procède du Père, selon que, naissant de lui, il en est engendré. Mais cette autre façon de procéder : par l'affection de sa bonté, est propre à l'Esprit saint. Athanase, dans le Symbole de la foi, écarte aussi bien du Père que du Fils cette manière de procéder⁷⁸. Dire que l'Esprit procède du Père et du Fils c'est dire que l'affection de bonté de Dieu devient effective, à

73. *Spiritus quasi a spirando dictus est* ; on n'a pu garder le rapprochement des mots, qu'on retrouverait en français entre *esprit* et, par exemple, *respirer*.

74. *Jean*, 3,8.

75. S. GRÉGOIRE, *Homiliae in Evangelia*, I, 17 ; *Patrologie latine*, 76, 1139 A.

76. *Psaumes*, 18,6.

77. *Michée*, 5,2.

78. *Symbolum Quicumque* ; *Enchiridion Symbolorum*, n. 39.

partir de la Puissance et sous la conduite de la Raison. Car si fait défaut une puissance capable d'agir, nul effet ne suit l'affection ; si la prévoyance de la sagesse ne mène et conduit l'effet, cet effet n'est pas rationnel, et il n'y a pas de grâces à rendre pour ce qui est mené confusément ; il ne faut pas compter comme une grâce ni un bien ce qui est fait sans discernement.

Cependant les Grecs affirment que l'Esprit saint procède du Père seul, et non pas en outre du Fils, parce que, parlant dans l'Évangile de la procession de l'Esprit, la Vérité nomme le Père seul et dit : « L'Esprit qui procède du Père »⁷⁹. Jérôme aussi, écrivant *Sur la foi* aux évêques Augustin et Alypius nomme le Père seul⁸⁰ ; même chose dans le Symbole du Concile de Nicée⁸¹. Mais, puisqu'il est dit aussi « Esprit de Sagesse »⁸², comme « Esprit du Père »⁸³, cela montre certes qu'il procède du Fils comme du Père. C'est pourquoi l'apôtre dit que « Dieu a envoyé en nous l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, Père »⁸⁴. Le Fils lui-même promet de donner à ses disciples et d'envoyer, comme sien, l'Esprit saint⁸⁵. Peut-il y avoir en outre un argument plus évident pour prouver que l'Esprit saint procède aussi du Fils, que ce fait : la Sagesse incarnée, soufflant sur ses disciples, dit : « Recevez l'Esprit saint »⁸⁶ ? Par quel acte aurait-elle pu enseigner plus clairement que par ce souffle, que l'Esprit procède d'elle ? On peut encore scruter en profondeur cette méditation philosophique incluse dans la théorie platonicienne : le Dieu créateur y est comparé à un artisan habile, qui prémédite et pèse ce qu'il va faire pour ne rien composer qui ne convienne pas, et qui forme chaque chose dans sa raison avant de la former par son action⁸⁷ — selon que Platon considère qu'il y a dans l'Intelligence divine des formes exemplaires qu'il appelle *idées*, et sur lesquelles la providence de l'Artisan suprême règle ensuite son action comme sur un modèle ; on verra alors qu'il est normal que l'Esprit procède du Fils aussi, puisque toutes les oeuvres de Dieu sont régies d'après la raison de la Sagesse, et qu'ainsi en quelque façon la conception de l'Intelligence divine devient effective par son opération. Or c'est l'Esprit que concernent les effets qui

79. *Jean*, 15, 26.

80. PSEUDO-JÉRÔME. *Libellus fidei ad Innocentium*, 3 ; *Patrologie latine*, 45, 1716.

81. *Enchiridion Symbolorum*, n. 86.

82. *Isaïe*, 11, 2.

83. *Mathieu*, 10, 20.

84. *Galates*, 4, 6.

85. *Jean*, 16, 7.

86. *Jean*, 20, 22.

87. *Timée*, 39 e ; édition citée, p. 32.

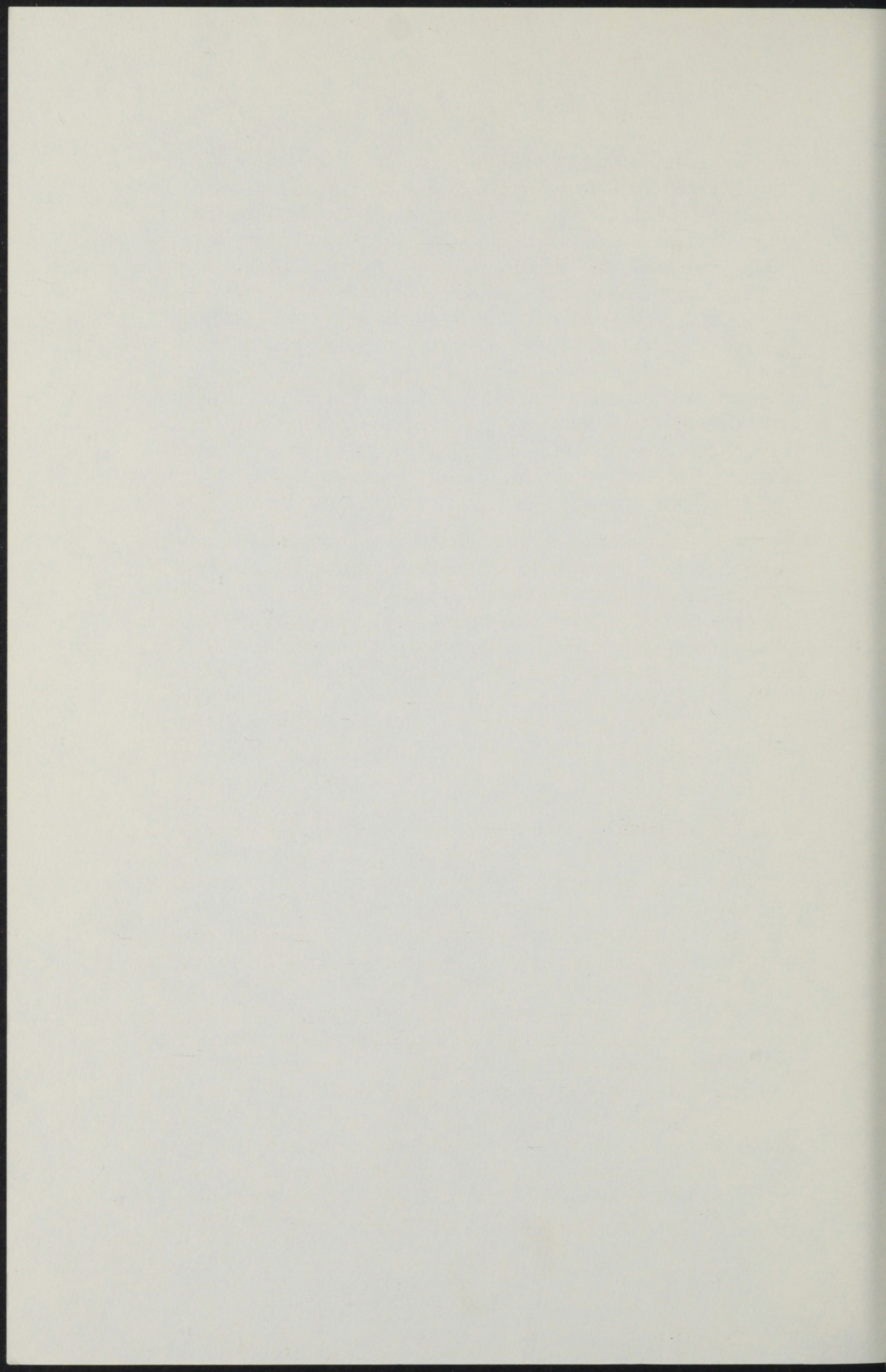
viennent de la Bonté du Créateur, parce que l'Esprit est lui-même la Bonté. C'est pourquoi Grégoire dit : « L'Esprit lui-même est amour »⁸⁸ ; et l'apôtre : « Dieu est charité »⁸⁹. Disons donc que l'Esprit procède normalement du Fils aussi, puisque la Raison de la providence divine aboutit à l'effet de la Bonté, et qu'elle fait dans le temps quand elle le veut ce que depuis l'éternité elle a prévu qu'elle ferait. Cette procession, par laquelle la conception de l'Intelligence devient effective par l'opération, Priscien l'expose exactement au livre II des *Constructions* en disant : « les formes génériques et spécifiques des choses existent dans l'Intelligence divine à l'état intelligible, avant de passer dans les corps »⁹⁰ — c'est-à-dire : dans ce qu'exécute l'opération. Cela revient à dire : Dieu a prévu ce qu'il ferait, et comment il le ferait, avant de l'accomplir par son oeuvre ; comme si l'on disait : il n'a rien fait sans préparation ni confusément.

Et il faut remarquer que, ainsi que le même n'est pas nécessairement engendré de soi-même du fait que le Fils est engendré du Père, parce que, bien que l'un et l'autre ait la même substance, leur propriété selon la définition n'est pas la même, suivant le même raisonnement l'Esprit ne procède pas de soi-même.

88. S. GRÉGOIRE, *Homiliae in Evangelia*, II, 30 ; *Patrologie latine*, 76, 1220 B.

89. *I Jean*, 4,16.

90. *Institutiones Grammaticae*, XVII, 6,44 ; édition citée, II, p. 135.



Chapitre IV

En quel sens Platon a pensé que l'Âme du monde était créée.

Ici se présente la tâche d'expliquer la thèse de Platon, selon laquelle l'Âme du monde avait commencé et n'était pas coéternelle à Dieu et à l'Intelligence. Si l'on y regarde de près cela n'est pas à rejeter. En effet il a appelé l'Esprit saint *âme* plutôt que *esprit* : comme pour dire qu'il nous animait, c'est-à-dire nous vivifiait par les dons de sa grâce en faisant croître nos vertus ; or l'Esprit n'a pas toujours été âme, c'est-à-dire vivifiant, puisque tant qu'il n'existait pas de créatures à qui il pût distribuer ses dons il ne pratiquait aucune distribution de dons. Donc, de même que nous disons que l'Esprit saint, qui en soi est absolument simple, est cependant multiple et que nous l'appelons *sept Esprits* selon la diversité de ses dons, de même aussi le philosophe a affirmé qu'il avait commencé, quant à ses effets, le même être qui subsiste éternellement dans son essence propre ; à cause de ses effets il l'a appelé *âme* plutôt que *esprit*. Car *esprit* est un nom de nature, *âme*, qui vient de *animer*, est un nom de fonction. Donc, de même que nous attribuons au Christ d'avoir commencé selon son humanité, mais d'être éternel selon sa divinité, disons de même que l'Esprit saint est éternel selon la subsistance de son essence mais que selon ses effets il a commencé, c'est-à-dire que ses effets, plutôt que lui, ont commencé. Et je pense que c'est là le sens que le philosophe a mis sous cette figure de l'Âme, et qui lui fait dire qu'elle est créée, c'est-à-dire qu'elle a commencé. Que Platon donc appelle *âme* l'Esprit saint selon l'effet de ses œuvres ; appelons-le, nous, *esprit* selon l'affection naturelle de sa bonté — affection qu'il a eue depuis l'éternité, en telle sorte qu'il l'a accomplie par son œuvre au moment où il avait prévu qu'il faudrait l'accomplir. Que Platon dise que l'Âme a commencé, selon ses effets, et nous, que l'Esprit persévère éternellement dans l'affection de sa bonté. Qu'il dise que l'Âme a commencé, et nous que l'Esprit est absolument éternel. Que

la procession de l'Esprit selon l'affection soit éternelle, puisque depuis l'éternité il a voulu ainsi ; que la procession de l'Âme selon l'effet soit temporelle.

Il semble en outre qu'Augustin, au livre V du *De Trinitate*, l'appelle *Esprit* selon ses effets, selon lesquels en outre il lui assigne un principe et le nomme *Don de Dieu* : ce qui ne peut être s'il n'y a pas quelqu'un à qui il soit donné. Voici ce qu'il dit : « L'Esprit saint est l'esprit et du Père et du Fils. Mais cette relation n'apparaît pas dans ce nom ; elle apparaît quand il est dit *Don de Dieu* ; c'est en effet un don du Père et du Fils »⁹¹. « Quand nous disons que le don est don du donateur et que le donateur est donateur du don, nous exprimons une relation »⁹². Et encore : « Y a-t-il quelque chose qui, plus manifestement qu'un présent, soit dit de façon relative ? Car il est référé à ce par rapport à quoi il est un présent »⁹³. Et encore, au même endroit : « Il faut dire que le Père et le Fils sont le principe de l'Esprit saint »⁹⁴. Ainsi il est clair qu'en ce lieu Augustin a conçu l'Esprit selon ses effets plutôt que selon l'affection naturelle de sa bonté. C'est pourquoi on dit à bon droit que selon les effets le Père et le Fils sont antérieurs à l'Esprit, et sont comme son principe, parce que c'est de la Puissance réglée par la Sagesse que descend l'effet de la grâce, à cause duquel l'Esprit est ainsi appelé ; et il faut qu'existent préalablement la Puissance et la Sagesse pour qu'ensuite quelque chose soit par elles rendu effectif. Donc, que le Père et le Fils soient le principe de l'Esprit saint, cela revient à dire que l'Esprit procède des deux par son effet, c'est-à-dire que la Puissance est menée à l'acte sous la conduite de la Raison.

De cette façon certes, si quelqu'un prend le nom *Esprit* selon les effets de grâce, il est inexact de dire que l'Esprit est éternel, puisque, comme nous l'avons dit, l'Esprit n'existe pas toujours selon ses effets. Jean l'Évangéliste s'est exprimé comme il fallait : parlant de l'éternité de Dieu, il montre en ces termes que le Verbe est éternellement auprès de Dieu : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout a été fait par lui, etc . . . »⁹⁵ : il semble qu'il ne fasse aucune mention de l'Esprit pour assurer qu'il est éternel,

91. *De la Trinité*, v, 11,12 ; *Patrologie latine*, 42, 919.

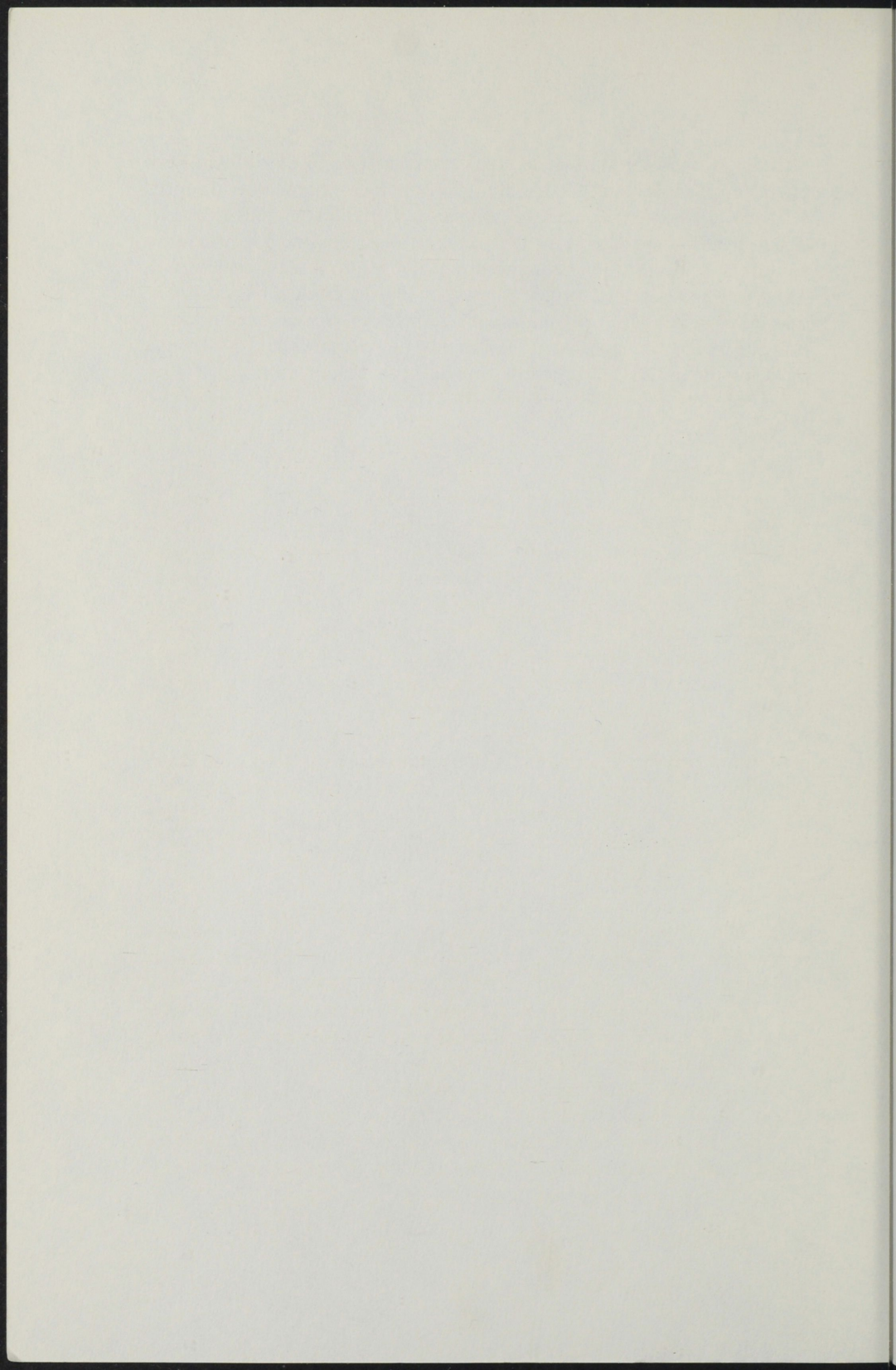
92. *Ibid.*, V, 12,13 ; *loc. cit.*

93. *Ibid.*, V, 14,15 ; 921.

94. *Ibid.*, V, 14,15 ; *loc. cit.*

95. *Jean*, 1,1-3.

puisqu'il, parlant de Dieu et de son Verbe il attribue l'éternité au Père et au Verbe seulement, en disant : « Il était au commencement auprès de Dieu ». Mais en ajoutant, à propos de l'effectuation des oeuvres : « tout a été fait par lui », il peut paraître avoir désigné l'Esprit selon ses effets, selon lesquels, comme nous l'avons dit, il n'est pas éternel, pas plus que l'Âme du monde posée par Platon. Il n'est pas étonnant que ce passage de l'évangéliste s'accorde au mieux avec Platon, puisque Augustin, comme nous l'avons rappelé plus haut, a trouvé dans les livres des Platoniciens tout le sens de ces mots.



Chapitre V

Que tous les hommes ont naturellement la foi en la Trinité.

Reste une dernière question : comment les Chrétiens tiennent-ils seuls la foi en la Trinité, et non pas en outre les Juifs et les Païens ? En effet, que Dieu soit Père, Fils, Esprit saint, équivaut comme nous l'avons dit, à ce que Dieu soit puissant, sage, bon ; puisque nul homme de bon sens, qu'il soit Juif ou Gentil, ne doute de cela, il semble que cette foi ne manque à personne. Nous l'accordons nous aussi, en suivant l'apôtre qui dit : « Ce qui de Dieu est connu leur a été manifesté »⁹⁶ ; c'est comme s'il disait : ce qui concerne la divinité, ils l'ont perçu par la raison, puisqu'à propos de Dieu la raison enseigne naturellement cela à chacun. C'est pourquoi aussi Augustin, présentant plus haut les idées des Platoniciens sur le Verbe de Dieu, confirma avoir trouvé chez eux cela seulement qui concerne la divinité du Verbe, et rien du mystère de l'Incarnation en lequel il est certain que consiste toute la somme du salut de l'humanité, et sans lequel il est inutile de croire le reste.

Voilà ce que nous avons osé écrire sur cette très haute et incompréhensible philosophie de la divinité, fréquemment poussés et provoqués par l'importunité des infidèles ; nous n'affirmons rien de ce que nous disons, nous ne cherchons pas à enseigner la vérité, que nous affirmons ne pas pouvoir connaître, nous non plus. Mais aussi ceux qui se font une gloire d'attaquer notre foi ne cherchent pas la vérité, mais la bataille. Si harcelés par eux nous avons pu leur résister, il doit suffire que nous nous soyons défendus ; mais si ceux qui attaquent ne sont pas victorieux, ils échouent dans leur projet, et perdent. Et puisque c'est surtout avec des raisonnements philosophiques qu'ils nous assaillent, ce sont ces raisonnements que nous

96. *Romains*, 1,19.

avons nous aussi principalement recherchés ; et je crois que nul ne peut les comprendre pleinement à moins de s'être appliqué aux études philosophiques, et surtout dialectiques. Or pour que nous résistions à nos adversaires en nous fondant sur ce qu'ils admettent eux aussi — puisqu'il ne faut argumenter contre quelqu'un ou le réfuter qu'à partir de ce qu'il a accordé — il était nécessaire que fût accompli en eux ce jugement de la Vérité, où il est dit : « Je te juge sur ta propre parole, mauvais serviteur »⁹⁷.

La *Théologie* de Pierre Abélard, du Pallet, Péripatéticien, est finie.

97. *Luc*, 19,22.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	7
LIVRE I.....	19
LIVRE II.....	49
LIVRE III.....	89

Achévé d'imprimer
en avril mil neuf cent soixante-dix-huit
sur les presses de l'Imprimerie Gagné Ltée
Saint-Justin - Montréal.
Imprimé au Canada

CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

PARUS:

1- ÉPOP

F

2-

3-

4-

EN

					CB
					353
					C132

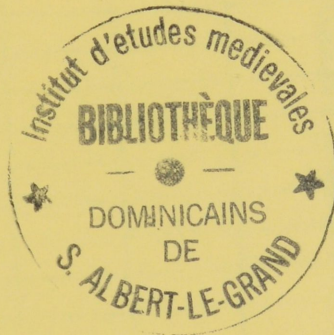
CB
353
C132

-4-

TIQUES

ABE

27 SEP. 2001



ni)

T DE

DE

JEAN-PAUL MARTEL

BELLARMIN
Montréal

J. VRIN
Paris



Les *Cahiers d'études médiévales* s'ajoutent aux deux collections déjà publiées par l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal: les *Publications de l'Institut d'études médiévales* et les *Conférences Albert-le-Grand*.

Les *Cahiers d'études médiévales* veulent atteindre un public diversifié, composé aussi bien de spécialistes, professeurs, chercheurs et étudiants, que de personnes cultivées intéressées à un aspect ou l'autre de l'histoire du moyen âge.

Orientations

Sans exclure d'autres formes d'études du moyen âge, les *Cahiers d'études médiévales* s'efforceront de donner la priorité

- aux recherches susceptibles d'établir une communication plus étroite entre la culture médiévale et la culture actuelle
- aux recherches qui mettent en valeur des aspects, des secteurs nouveaux ou encore mal connus de la culture médiévale
- aux recherches qui mettent en œuvre des approches ou des méthodes relativement nouvelles.

Format

De dimension moyenne, les *Cahiers d'études médiévales* prendront, selon les cas, la forme

- d'un *recueil d'études* sur un même thème ou sur des sujets différents
- d'une *monographie*
- d'un *document* en langue originale ou en traduction française.

BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 02397 2918