



SORBONNE UNIVERSITÉ / UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

ÉCOLE DOCTORALE V

**Laboratoire de recherche Métaphysique : histoires, transformations,
actualité (EA 3552)**

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

THESE / TESE

Pour obtenir le grade de / Para obter o título de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE SORBONNE UNIVERSITÉ

DOUTOR PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

Philosophie / Filosofia

Présentée et soutenue par / apresentada e defendida por :

André Luís TAVARES

le 29 mars 2021 / 12 de março de 2021

Sed excellentiori modo

**Personne divine chez Boèce, Richard de Saint-
Victor et Thomas d'Aquin**

Sous la direction de / Sob a orientação de :

M. Vincent CARRAUD – Professeur, Université Sorbonne
M. Juvenal SAVIAN FILHO – Professor, Universidade Federal de São Paulo

Membres du jury / Membros da banca :

M. Vincent CARRAUD – Professeur, Université Sorbonne
M. Emmanuel HOUSSET, Professeur, Université de Caen Normandie
M. Pasquale PORRO, Professeur, Università di Torino
M. Juvenal SAVIAN FILHO – Professor, Universidade Federal de São Paulo

me clarificabit allelu
va alleluva: -

In festo sac
tissime tri
nitatis Offi

Benedicta sit
sancta trinitas
atq; indiuisa uni
tas
confitebimur ei quia
fecit nobis scilicet miseris cor

Lectionnaire dominicain du XVI^e siècle, Fête de la Trinité. *National Library of Scotland*, MS 25242, f. 15r. Crédit : André Luís Tavares.

REMERCIEMENTS

Le chemin d'une thèse, sa recherche et son écriture, est un chemin assez solitaire, nous le savons. Mais paradoxalement, tout au long de ce chemin, en même temps fatigant et fructueux, nous trouvons plusieurs personnes dont la présence allège l'aridité des jours et remplit d'allégresse notre chemin. Nous tenons donc à bien remercier ces personnes, lesquelles nous avons eu la chance de rencontrer sur ce chemin.

Notre remerciement d'abord à nos directeurs de thèse M. Vincent Carraud (Sorbonne) et M. Juvenal Savian Filho (Unifesp). Nous leur sommes très reconnaissant pour leur patience et de leurs encouragements. Nous remercions aussi notre premier directeur en Sorbonne, M. Pasquale Porro.

Merci infiniment à ceux qui nous ont aidé, avec patience et gentillesse, à mettre cette thèse en bon français : Mme. Monique Gosselin-Noat, M. Bernard Lauret, P. Patrice Sicard, Gilles Berceville, o.p., principalement, et aussi Mme. Josette Aliberti et Mme. Hélène de Peuffeilhoux, qui méritent notre profonde reconnaissance. Nous tenons aussi à remercier le regretté Pierre Duchêne, o.p. ; ce vrai *gentleman* nous a aidé à mieux utiliser la langue de Molière au début de notre séjour en France.

Merci aux frères du couvent Saint-Jacques de Paris, qui nous ont accueilli pendant notre séjour en France. Nous remercions de manière toute spéciale les frères de la Commission Léonine : Gilles Berceville, o.p., Adriano Oliva, o.p., Marc Millais, o.p., Jean-Christophe de Nadaï, o.p. (envers qui nous sommes très reconnaissant de son aide dans l'étude du latin et de son immense générosité) ; merci aussi à Marta Borgo et Iacopo Costa, membres laïques de ladite Commission. Merci aussi à Camille de Belloy, o.p., directeur de la *RSPT*, de son attention et de sa fraternité. Merci beaucoup à José Luís de Almeida Monteiro, o.p., directeur de la bibliothèque du Saulchoir, et à son équipe très compétente. Nous avons passé une bonne partie de nos journées parisiennes au Saulchoir, où la gestation de notre thèse a eu lieu.

Merci à la communauté des dominicains de Louvain, qui nous a accueilli pendant notre séjour comme *visiting scholar* là-bas ; un remerciement spécial à Marc de Caluwe, o.p., et à Emile Derone, o.p. Merci à John O’Conor, o.p., pour son accueil à Édimbourg.

Merci de tout cœur aux « Victorins » de Paris, chercheurs au CNRS, et de manière spéciale au P. Patrice Sicard et à M. Dominique Poirel. Merci pour leur accueil et leur attention. Nous sommes très honoré de la proximité avec ces chercheurs de haute compétence.

Nos remerciements vont à Rolf Große, de l’Institut historique allemand (IHA) de Paris. Nous sommes très reconnaissant de tout ce que nous avons reçu de l’IHA, à Paris comme à Munich, et de l’attention et de la générosité de M. Große.

Un grand merci à Catherine et Jacques de Courson. Grâce à leur hospitalité, nous avons pu écrire plusieurs pages de cette thèse, en leur agréable compagnie, dans leur maison du Loiret. Merci infiniment à Roseline et Olivier de Sigalony, et à leurs enfants, pour l’amitié.

Un grand merci à mes « frères d’armes », les escrimeurs du palais Bourbon et du Cercle militaire de Paris. Nous sommes très reconnaissant à maître Bernard Delmas de son attention et de son exemple de dévouement. Merci aussi à Daniel Bokobza, Éric Szij, Matthieu Meissonnier, Guillaume Robert, Bertrand Buffon et Laurent Viad d’Estimauville, toujours prêts à tirer et à dialoguer ! Un merci tout spécial à notre cher ami et frère d’armes Franck Lointier.

Nous tenons à remercier notre ami et collègue médiéviste Luca Crisma, pour sa générosité et ses entretiens très savants. Un grand merci à notre collègue et ami « Victorin » Radomír Bužek. Un merci tout spécial à notre collègue et ami Benoît (Luc) Signoret. Son appui et sa motivation nous ont été précieux.

LISTE DES ABREVIATIONS

1. Boèce¹

Abréviation	Référence
FC	<i>De Fide Catholica</i>
DP	<i>De Praedicatione</i>
ST	<i>De Sancta Trinitate</i>
DH	<i>De Hebdomadibus</i>
CEN	<i>Contra Eutychen et Nestorium</i>
CF	<i>La Consolation de la philosophie</i>
OS I	<i>Opuscula Sacra</i> , v. I
OS II	<i>Opuscula Sacra</i> , v. II

2. Richard de Saint-Victor

Abréviation	Référence
Trinité	<i>De Trinitate</i> ²

3. Saint Thomas d'Aquin³

Abréviation	Référence
Léon.	Introductions des volumes de l'Édition léonine.
SS I-IV	<i>Scriptum Super Sententiis</i> (livres I-IV) ⁴
ST I	<i>Somma de théologie – Prima Pars</i>
ST I-II	<i>Summa theologiae – Prima Secundae</i>
ST II-II	<i>Summa theologiae – Secunda Secundae</i>
ST III	<i>Summa theologiae – Tertia Pars</i>
<i>De Pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae De Potentia</i>
DV	<i>Quaestiones disputatae De Veritate</i>
CEG	<i>Contra Errores Graecorum</i>
108 articulis	<i>Responsio de 108 articulis</i> ⁵
SCG I – IV	<i>Summa contra gentiles</i> (livres I-IV)
<i>Compendium</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>Super</i> <i>Ioannem</i>	<i>Expositio super Ioannem</i>

¹ Pour les traités théologiques : BOECE, *Opuscula Sacra*, vols. 1-2, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALLONIER (voir la liste bibliographique).

² RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 63), 1959.

³ Textes de la Collection Léonine, sauf quand il est indiqué autrement.

⁴ Édition P. Lethielleux (voir liste bibliographique).

⁵ THOMAE AQUINATIS. *Opera Omnia. Opuscula Varia* I (v. 27). Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 1889.

4. Divers

Abréviation	Référence
--------------------	------------------

Torrell	J.-P. TORRELL, <i>Iniciation à saint Thomas d'Aquin</i> .
DZ	H. DENZINGER, <i>Symboles et définitions de la foi catholique (Enchiridion symbolorum)</i> , P. HÜNERMANN (éd. originale), J. HOFFMANN (éd. française), Paris, Cerf, 1996.
PL	<i>Patrologia Latina</i>
<i>Breviloquium</i>	SAINT BONAVENTURE, <i>Breviloquium</i> .
SC	Collection « Sources chrétiennes »
DT I	SAINT AUGUSTIN, <i>La Trinité</i> , Première partie : le mystère.
DT II	SAINT AUGUSTIN, <i>La Trinité</i> , Deuxième partie : les images.
CV I	SAINT AUGUSTIN, <i>La Cité de Dieu</i> , Première partie (livres I-V).
CV II	SAINT AUGUSTIN, <i>La Cité de Dieu</i> , Deuxième partie (livres VI-X).
CV III	SAINT AUGUSTIN, <i>La Cité de Dieu</i> , Première partie (livres XI-XIV).
CV IV	SAINT AUGUSTIN, <i>La Cité de Dieu</i> , Première partie (livres XV-XVIII).
CV V	SAINT AUGUSTIN, <i>La Cité de Dieu</i> , Première partie (livres XIX-XXII).

5. Revues

Abréviation	Référence
--------------------	------------------

AHDLMA	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge</i>
RSPT	<i>Revue des Sciences philosophiques et théologiques</i>

INTRODUCTION GENERALE

Boèce, dans son opuscule *Contra Eutychen et Nestorium*, conceptualise la notion de *personne* par ces termes bien connus : « substance individuelle de nature rationnelle » (*rationalis naturae individua substantia*)⁶. Boèce n'est pas le premier à utiliser le terme *personne* (*persona*) en Occident dans un texte théologique. Nous le trouvons déjà chez Novatien et Tertullien, par exemple. Mais la définition de Boèce a connu un remarquable succès dans l'histoire de la pensée occidentale.

Thomas d'Aquin, dans la *Prima Pars* de sa *Somme de théologie*, applique cette définition de Boèce aux personnes tant humaines qu'angéliques et divines. Mais quand il s'agit de Dieu, Thomas signale des difficultés. Et pour tenter d'y remédier, il recourt aussi à la notion de *personne* telle que nous la lisons dans l'œuvre la plus célèbre de Richard de Saint-Victor, à savoir son traité théologique *De Trinitate*. Autrement dit, saint Thomas a besoin de Richard pour adapter la notion de *personne*, telle que définie par Boèce, au domaine de la théologie trinitaire. Voici le texte de saint Thomas à ce propos :

(...) on peut dire que Dieu est de nature *raisonnable*, au sens où « raison » évoque non pas le raisonnement discursif, mais la nature intellectuelle en général. De son côté, *individu* ne peut sans doute convenir à Dieu pour autant qu'il évoque la matière comme principe d'individuation ; il lui convient seulement comme évoquant l'*incommunicabilité*. Enfin *substance* convient à Dieu en tant qu'il signifie l'exister par soi. – Cependant certains disent que la définition ci-dessus, donnée par Boèce, ne définit pas la personne au sens où nous parlons de Personnes en Dieu. Aussi Richard de Saint-Victor, voulant corriger cette définition, a dit que la personne, quand il s'agit de Dieu, est « une existence incommunicable de nature divine »⁷.

⁶ CEN, n. 170.

⁷ (...) *dicendum quod Deus potest dici « rationalis naturae », secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. « Individuum » autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia : sed secundum quod importat incommunicabilitatem. « Substantia » vero convenit Deo, secundum quod significat per se existere. – Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de Sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est « divinae naturae incommunicabilis existentia » (ST I, q. 29, a. 3, ad 4).*

La citation que Thomas fait du Victorin revêt plus d'intérêt encore si l'on se rappelle un fait important : Richard, en effet, ne pense pas que le concept de *personne* chez Boèce soit utilisable pour parler de Dieu : « Que l'on dise de la substance divine qu'elle est individuelle ou qu'elle n'est pas, la définition susdite [de Boèce] manque d'extension »⁸. C'est pour cette raison qu'il propose une nouvelle définition, citée par Thomas, et qui lui semble plus adéquate à ses yeux pour parler des *personnes divines*.

En outre, Thomas ne se sert pas d'un texte de Richard comme en passant ou dans un texte d'une importance secondaire, mais dans une de ses réflexions les plus importantes au sujet de Dieu. Un tel constat nous a amené à nous interroger sur la place de Richard dans la pensée de Thomas d'Aquin, plus précisément dans sa théologie trinitaire. Ce sujet revêt plus d'importance encore si l'on se souvient que les Victorins ne sont pas des auteurs auxquels Thomas d'Aquin se réfère habituellement, à la différence des maîtres de l'école franciscaine, comme Alexandre d'Halès ou saint Bonaventure, par exemple.

Ce point avait attiré une première fois notre attention dans une enquête réalisée dans le cadre d'un diplôme de Master, à l'École de philosophie, lettres et sciences humaines de l'Université fédérale de São Paulo, au Brésil. À l'époque, nous avons travaillé essentiellement sur la notion de *personne* chez saint Thomas. Ici, nous continuons donc notre recherche, à partir précisément de ce passage de la *Somme de théologie* que nous venons de citer.

En effet, dans la définition que Thomas d'Aquin nous donne dans ST I, q. 29, nous nous trouvons en fait à un véritable carrefour où convergent plusieurs auteurs : Boèce, Richard de Saint-Victor et, naturellement, saint Thomas lui-même. Nous nous proposons donc d'approfondir la signification de la notion de *personne* chez chacun des auteurs cités, mais sans perdre le cadre de ce carrefour où notre interrogation est née. Nous nous proposons donc d'approfondir, d'abord, le sens de la notion de *personne* appliquée à Dieu chez ces auteurs. Mais nous avons voulu aussi, en croisant ces approches, comme l'a fait, d'une certaine façon, Thomas d'Aquin lui-même en ST I, q. 29, approfondir la fécondité de la notion de *personne* dans la réflexion philosophique concernant la spécificité du Dieu chrétien.

Plutôt qu'une présentation d'histoire des idées en général, nous nous proposons une approche philosophique en tenant compte des ressources historiques nécessaires, de

⁸ *Sive ergo esse sive non esse individua substantia divina dicatur, dicta illa definitio generalis non esse deprehenditur* (Trinité, p. 280-281).

manière rigoureuse. La rigueur de l'histoire, comme celle des sciences critiques, rend le travail spéculatif plus fécond et plus sûr. Et cela exige de la patience, aussi bien de la part du chercheur que du côté de son lecteur. C'est dire que notre première hypothèse de travail est d'ordre méthodologique pour une analyse rigoureuse des textes en philosophie⁹.

Notre recherche est présentée ici en trois parties mais sans vouloir isoler celles-ci les unes des autres, car, comme nous l'avons dit, notre questionnement est né à un carrefour de pensées et d'auteurs. L'étude séparée des auteurs, nécessaire à l'approfondissement de leurs pensées, ne peut pas nous amener à perdre de vue l'ensemble de notre recherche.

Ainsi, le premier temps sera consacré à la notion de *personne* dans les cinq *opuscula sacra* de Boèce, en privilégiant son usage concernant Dieu. On sait que la définition citée par saint Thomas ne se trouve que dans l'opuscule *Contra Eutychen et Nestorium*. Pourtant, il faut vérifier s'il n'y a pas des variantes et même d'autres angles d'approche chez Boèce à propos de ladite notion. Nous avons donc jugé bon d'élargir le corpus de notre analyse. Autrement dit, nous avons relu chaque opuscule de Boèce en ayant en tête cette question : quelle signification théologique la notion (ou les notions) de *personne* a-t-elle chez Boèce, puisque notre recherche concerne la *personne divine*. Ce choix ne doit pas nous empêcher de nous rapporter à d'autres textes de Boèce en dehors des opuscules théologiques même si ceux-ci constituent bien notre corpus de référence clairement défini.

Nous étudierons donc, dans cette première partie, les *opuscula sacra* en suivant un ordre chronologique : *De fide catholica*, *De Praedicatione*, *De Sancta Trinitate*, *De hebdomadibus* et *Contra Eutychen et Nestorium*.

L'analyse des textes de Boèce a un but précis : approfondir l'intelligence de la notion (ou des notions) de *personne* chez cet auteur, à partir d'une étude rigoureuse des *opuscula sacra*. En effet, Boèce est une *autorité* pour saint Thomas. De même, Richard vivait dans un siècle où Boèce jouait un rôle considérable et il doit donc être étudié aussi pour lui-même. En même temps, nous avons découvert que les *opuscula sacra* ne présentent pas une pensée monolithique à propos de la notion de *personne* en Dieu et nous aurons à le montrer.

⁹ Dans ce domaine, voir : Cl. PANACCIO, *Récit et reconstruction : les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin (coll. « Analyse et philosophie »), 2019 ; J.-L. MARION, « Quelques règles en histoire de la philosophie », dans C. CIOCAN ; A. VASILIU, *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Cerf, 2016, p. 9-24.

Néanmoins, le but de notre recherche n'est pas d'abord de mettre en lumière la pensée de Boèce et son évolution possible mais de la mettre en relation avec les deux maîtres médiévaux que nous étudions ici. S'il ne fait aucun doute que Boèce est une référence pour Thomas et Richard, il reste à montrer quelle place sa pensée occupe chez chacun d'eux et quel rôle sa relecture par Richard joue chez Thomas. Nous formulons alors l'hypothèse, centrale pour notre thèse, selon laquelle Richard de Saint-Victor est l'un des auteurs importants qui a contribué à l'élaboration de la théologie trinitaire chez saint Thomas. Ainsi, cette première partie devrait éclairer non seulement les sources et les textes cités eux-mêmes mais aussi la méthode suivie pour comprendre leur interaction avec d'autres pensées. Ce qui sera constituant aussi pour les autres parties.

Ensuite, la deuxième partie de notre thèse est tout entière consacrée à l'étude de la *personne* dans un seul traité théologique : le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor. Dans cet ouvrage Richard est tourné entièrement vers le Dieu chrétien, le Dieu Trinité. Il reprend alors et explique chaque élément important de la tradition théologique latine concernant le Dieu trinitaire. Il s'agit d'un traité de théologie spéculative écrit par un contemplatif. Et ce trait a son importance dans le texte analysé.

Au début de son traité, Richard expose sa méthode. Ce qu'il veut, c'est montrer le caractère raisonnable de la Trinité et des personnes divines. Il ne propose pas un texte philosophique, où il essaierait de trouver des raisons pour *prouver* la fécondité interne du Dieu chrétien. Il part de la *foi* chrétienne, en cherchant les *raisons nécessaires* fondant ses affirmations. C'est ainsi que Richard cherche tout au long de son traité à montrer le caractère raisonnable de la Trinité divine. L'exposé est néanmoins plutôt traditionnel, au sens où il part de l'Écriture, dans les deux derniers livres de son œuvre.

C'est donc dans le cadre des *raisons nécessaires*¹⁰ que Richard propose un paradigme originel pour présenter rationnellement la trinité des personnes divines : la *ratio* de l'amour. Un vrai amour a toujours besoin de l'altérité, sans laquelle il peut dégénérer en égoïsme. Or, l'amour suprême, le plus éminent, la charité divine, ne peut tomber dans un tel amoindrissement. Ainsi, la diversité des personnes divines dans la substance divine, conformément à la foi, trouve chez Richard dans l'amour un caractère nécessaire et donc raisonnable.

¹⁰ À propos de la notion de *raisons nécessaires*, nous lisons chez J. Chatillon : « Que faut-il entendre ici par *raisons nécessaires* ? Bien entendu, pour Richard, comme pour Achard et pour saint Anselme, il ne s'agit pas de développer des démonstrations rationnelles qui se suffiraient à elles-mêmes et pourraient convaincre ceux qui ne partagent pas la foi des chrétiens » (J. CHATILLON, *L'école de Saint-Victor : Guillaume, Hugues, Richard et les autres* dans VV. AA., *Saint-Victor 1108-2008. Conférences du Jubilé*, Serrières, Chanoines réguliers de Saint-Victor, 2010, p. 30).

En même temps, dans cette introduction générale, nous devons souligner d'emblée la notion d'*incommunicabilité* chez le Victorin. Cet attribut fait partie de la nouvelle définition de la *personne*, en tant qu'elle se rapporte aux *personnes divines*. Pour Richard la personne divine est : « existence incommunicable de la nature divine »¹¹. Cette *incommunicabilité* n'est bien comprise qu'au moment où le Victorin considère les *processions divines*. Richard revient à l'amour, non comme argument en faveur de la diversité des *personnes*, mais pour étudier l'être de chacune des *personnes divines*. C'est la manière dont chaque *personne* possède l'amour suprême, donné et / ou reçu au sein de l'unique substance, qui confère à celle-ci une identité *incommunicable*. La manière de *posséder* ou d'*être constitué* par la charité est *propre* et *incommunicable* chez chaque personne divine.

Les diverses manières *incommunicables* de posséder l'amour, propre à chaque personne, ne signifient pas qu'il y ait des *différences* hiérarchiques ou temporelles entre les *personnes divines*. Tout au contraire, l'*égalité* foncière entre elles est clairement marquée par Richard et elle sera très importante pour la suite, dans notre étude.

Les riches intuitions que nous lisons dans le *De Trinitate* nous montrent d'ailleurs que nous sommes devant un traité spéculatif, certes, mais écrit par un contemplatif, comme nous avons dit en haut. L'ensemble de l'œuvre de Richard est éminemment spirituelle.

Cette deuxième partie est centrale pour notre thèse, puisqu'elle va nous guider pour retourner à saint Thomas et à son élaboration de la notion de *personne* en Dieu. En même temps, puisque nous sommes à un carrefour interactif, c'est à partir de Thomas que nous retrouvons notre interrogation initiale sur le rôle de Richard et de Boèce.

L'autorité de Boèce est incontestable au XII^e siècle, l'*aetas boetiana*¹² ; Pierre Abélard a même appelé Boèce « le plus grand philosophe parmi les Latins » (*maximus philosophus Latinorum*)¹³. Nous n'avons plus le même climat au XIII^e s., mais Thomas d'Aquin est le seul en son temps à commenter Boèce¹⁴, qu'il cite plus de 600 fois tout au long de son œuvre.

¹¹ (...) *naturae divinae incommunicabilis existentia* (Trinité, p. 282-283).

¹² Expression de M.-D. Chenu (cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957, p. 142).

¹³ Cité par J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (c.a. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, coll. *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 2012, p. 35.

¹⁴ Thomas a commenté les opuscules *De Trinitate* et *De hebdomadibus* (cf. Léonine, v. 50).

Si Boèce est une *autorité* pour Thomas, nous ne pouvons pas dire la même chose au sujet de Richard. Celui-ci, certes, n'est pas un inconnu. Mais la présence des auteurs de l'École de Saint-Victor, dont Richard et Hugues, les plus célèbres, n'a pas le même poids chez saint Thomas que chez les auteurs franciscains, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut.

Cependant, avant de retrouver Thomas d'Aquin lui-même, une première constatation de l'influence de Richard est illustrée par les citations qui en sont faites dans l'œuvre de l'Aquinate. Ainsi, nous pourrions analyser soigneusement comment saint Thomas a reçu et interprété les textes du Victorin ; c'est aussi l'occasion de mieux appréhender l'usage des citations dans le texte thomasien. La présence de Richard est certes discrète chez Thomas, mais elle est loin d'être insignifiante et témoigne d'une compréhension en profondeur.

Enfin, dans le dernier chapitre, nous retournons aux concepts mêmes employés par Thomas d'Aquin. Et, si l'élément qui a donné l'élan initial à notre recherche a été la *personne*, nous retournons à ce même concept.

Comme nous l'avons indiqué, le paradigme de l'altérité nécessaire qui fonde rationnellement l'amour est le point le plus caractéristique de la pensée trinitaire de Richard de Saint-Victor. Si cette définition concerne directement la *personne* en Dieu chez Richard, quel est l'élément qui caractérise la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin ? La réponse est supposée connue : c'est l'identification nette qu'il pose entre *personne* et *relation* en Dieu (cf. ST I, q. 28, a. 2). Et en Dieu, ces *relations* sont *réelles* (cf. ST I, q. 28, a.1). Mais cette réponse prend une dimension nouvelle et un éclairage nouveau si on la resitue dans l'héritage victorin.

Ainsi, le dernier chapitre de notre étude reviendra aux *relations réelles* chez saint Thomas, mais l'analyse de cette notion sera approfondie à l'aide de l'*égalité des personnes* chez Richard. Ainsi, en comparant et approfondissant ces notions, nous sommes amenés à considérer la *personne divine* sous de nouveaux angles en espérant ainsi contribuer, au-delà de l'érudition parfois nécessaire, apporter notre contribution à un renouvellement de l'approche du mystère trinitaire.

En effet, en croisant des analyses et des élaborations conceptuelles propres à des auteurs aussi différents par bien des aspects, nous percevons que nous ne sommes pas devant un *monothéisme classique*¹⁵, ni devant des questions faciles. L'approche

¹⁵ C'est à dire, le monothéisme qui ne conçoit pas une pluralité interne en Dieu (comme le monothéisme juif ou islamique). Nous trouvons cette expression dans : J. ZUMSTEIN, « Le problème de l'antijudaïsme

chrétienne de Dieu, et tout l'effort intellectuel qu'elle a suscité depuis les premiers siècles du christianisme jusqu'aux développements récents en passant par la modernité, ne cessera jamais de nous interroger. Des œuvres philosophiques sur la Trinité, comme les études de Russell Friedman¹⁶, par exemple, se sont faites peut-être plus rares mais continues, mais elles n'ont pas disparu.

Pour conclure cette présentation générale, il nous paraît très juste de nous rapporter à saint Augustin et son fameux *De Trinitate*. Nous citons très volontiers ce qu'il a écrit à ce sujet, encourageant ainsi notre recherche et un sentiment que nous souhaiterions partager avec nos lecteurs : « Il n'y a pas de sujet, en effet, où soit plus périlleuse l'erreur, plus laborieuse la recherche, plus fructueuse la découverte »¹⁷.

en exégèse du Nouveau Testament à l'exemple d'Adolf von Harnack » dans *Études théologiques et philosophiques* 92 (2017), p. 609.

¹⁶ Voir surtout : R. FRIEDMAN, *Intellectual traditions at the Medieval University : the use of philosophical psychology in trinitarian theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Leiden/Boston, Brill, 2013.

¹⁷ (...) *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur* (DT, p. 96-97).

PREMIERE PARTIE

BOECE

INTRODUCTION

La définition la plus connue de la notion de *personne* que l'on fait remonter à Boèce, - « substance individuelle de nature rationnelle » -, se trouve dans son traité (ou opuscule) *Contra Eutychen et Nestorium*. C'est une définition largement prise en compte et par Thomas d'Aquin et par Richard de Saint-Victor. Cependant chacun d'eux en tire des conclusions différentes, quand il est question de savoir si une telle notion est utilisable ou non pour parler de la *personne* divine. Ainsi, la définition donnée par Boèce constitue bien un lien factuel entre ces deux auteurs, mais avec des interprétations différentes, ce qui fait que Thomas intègre dans sa référence à Boèce l'interprétation qu'en donne Richard quand il s'agit de la personne divine dans la *Somme de théologie*. C'est le sens de toute une partie de notre thèse qui nous a donc conduit à enquêter d'abord sur l'intelligence de la notion de personne chez Boèce dans ses propres écrits et dans l'interprétation ultérieure qui en a été faite.

Dans la littérature scientifique sur la question, une place importante revient à une étude de Maurice Nédoncelle intitulée : « Les variations de Boèce sur la personne »¹⁸. Cette contribution nous permet d'emblée et à titre d'exemple de préciser notre propre problématique et ses enjeux.

Dans son texte, Nédoncelle envisage précisément la notion de la *personne* en Dieu. Son but est aussi anthropologique. Mais il a surtout le mérite d'attirer notre attention sur la complexité de la pensée de Boèce sur la personne en relevant l'existence de plusieurs textes et donc des variations dans cette pensée. L'auteur écrit dans le début de son article :

« La personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable ». Qui ne connaît cette célèbre définition de Boèce ? (...) Il [le succès de cette formule] a fait croire que sa doctrine sur la personne était simple et ferme. En réalité, il n'en est rien. Boèce ne nous a pas laissé sur ce

¹⁸ M. NEDONCELLE, « Les variations de Boèce sur la personne » dans *Revue des Sciences Religieuses*, 29 (1955), p. 201-238.

chapitre une définition, mais plusieurs tentatives de définition et elles ne forment pas une synthèse achevée (...) ¹⁹.

De fait, l'auteur conclut à la présence de six notions différentes de la personne chez Boèce et il répartit celles-ci en trois groupes : « la personne n'est qu'un accident (n. 1) ; elle est d'ordre substantiel (n. 2 à 5) ; elle est d'ordre relatif (n. 6) » ²⁰. Il relève également la présence et la distinction de notions anthropologiques, philosophiques et théologiques.

Cette contribution, remarquable et novatrice par son recours à différents textes de Boèce, soulève cependant quelques questions.

D'abord, l'auteur ne précise pas en détail le corpus source auquel il se réfère. En principe, tous les écrits de Boèce qui concernent la notion de *personne* sont susceptibles d'être retenus. Le danger ici est de proposer des idées générales sans les référer précisément à des textes qui composent une œuvre elle-même très diversifiée. L'auteur ne donne pas l'impression d'être allé jusque-là, mais rappelons qu'il s'agit ici d'une simple article

Ensuite, Nédoncelle ne semble pas avoir un critère clairement défini dans sa recherche. Ainsi, quand il enquête, dans la quatrième partie, sur la notion de *personne* à la lumière de la christologie, il cite plutôt des textes où se trouve le terme *personne*. Et il dit qu'il s'agit d' « un mot qui, à condition d'être soigneusement défini, peut en définitive être agréé des théologiens ou des philosophes avec une valeur précise » ²¹. Cependant, dans la première partie de l'article, où l'auteur affirme que chez Boèce nous trouvons aussi une conception de la personne comme étant quelque chose d'accidentel, nous constatons qu'il se réfère aux termes comme *homme* et *individu*. Dans ces textes il n'est pas question de *personne* au sens strict. Nous butons ainsi sur un problème de méthodologie et une question de fond.

Nédoncelle a donc le mérite de présenter des intuitions très pertinentes dans son texte, mais le cadre limité d'un article ne lui a pas permis de les relier précisément aux textes eux-mêmes. Il nous fallait donc envisager une autre démarche pour documenter et préciser dans sa diversité la notion de *personne* chez Boèce.

¹⁹ *Ibidem*, p. 201.

²⁰ *Ibidem*, p. 235.

²¹ *Ibidem*, p. 214.

Notre étude se base sur un corpus clairement limité et défini : les *opuscula sacra*. En effet, c'est dans ces textes que l'on rencontre le terme *persona*, et cela dans un cadre *philosophique*, celui qui nous intéresse au premier chef.

Nous analyserons donc les cinq opuscules en question, selon l'ordre chronologique établi par les éditeurs de Boèce. Toutefois, nous avons choisi de placer l'opuscule *Contra Eutychen et Nestorium* (un écrit théologique de Boèce plus ancien) à la fin de cette première partie, puisque c'est dans ce texte que se trouve la définition de *personne* examinée par Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin. Nous aurons préalablement examiné la signification du nom de personne dans les autres opuscules. Nous y étudierons la notion de *personne* resituée dans l'ensemble de chaque texte, dans son contenu et dans sa structure.

1. LE TRAITE *DE FIDE CATHOLICA*

L'opuscule *De Fide Catholica* (FC) est le troisième traité théologique de la collection des *opuscula sacra* de Boèce. Nous y trouvons un bref exposé de l'histoire du salut, mêlé à quelques réflexions doctrinales. Celles-ci nous montrent qui sont les interlocuteurs de l'écrivain.

Les mots du titre, « foi catholique », ne figurent pas dans le corps du texte. Mais nous rencontrons l'expression « foi chrétienne » dès les premiers mots, dans la toute première phrase de ce texte. Boèce y présente son propos dans ce petit traité, qui est d'expliquer l'économie du salut, présente dans l'histoire biblique : « La foi chrétienne se dévoile par les écrits autorisés du Nouveau et de l'Ancien Testaments »²².

Les sources de Boèce pour cet opuscule ne sont pas seulement l'Ancien et le Nouveau Testaments, comme l'ouverture de son texte peut nous amener à le déduire. Pour parler des raisons de la création et de la chute des anges, par exemple, Boèce imprunte des données de la *Cité de Dieu*, de saint Augustin. Cependant il ne se réfère pas explicitement à cette dernière source.

L'exposé de Boèce est entrecoupé de quelques considérations doctrinales ; sa dernière considération, sur l'autorité des Écritures, de la Tradition et du magistère est très précise. Au total, nous avons un court texte de 1.917 mots, où l'auteur donne une importante place à la Sainte Trinité dès le début de son discours. Mais il n'utilise que deux fois le terme « personne ». Ces deux occurrences apparaissent quand l'auteur expose l'hérésie du sabellianisme, comme nous l'analyserons ensuite.

Il est intéressant d'observer que le discours sur la Trinité, qui ouvre l'opuscule, est spéculatif et dogmatique, sans référence explicite aux Saintes Écritures. Il intègre aussi des données qui viennent de saint Augustin. Ce n'est qu'à partir de la sixième unité thématique (sur la création de l'homme) que nous trouvons un discours qui porte vraiment sur le texte biblique tout court, selon le projet énoncé par Boèce.

²² *Christianam fidem novi ac veteris Testamenti pandit auctoritas ; (...)* (FC 1).

Dans cet opuscule, il y a trois éléments importants que, après cette brève présentation, nous considérons tour à tour : 1) la structure générale et les thèmes du traité, afin d'introduire l'étude de ce texte et offrir au lecteur une vision d'ensemble de celui-ci ; 2) les éléments du traité au sujet de la création, avec ses implications pour la notion de « personne » chez Boèce ; 3) la théologie trinitaire de l'opuscule, pour compléter la réflexion immédiatement antérieure. Nous n'offrirons pas une analyse du terme « personne », puisque l'étude de la théologie trinitaire du texte (3) contient déjà l'exposé de cette notion.

1.1 La structure et les thèmes du De Fide Catholica

Nous trouvons dans le FC seize thématiques qui se succèdent, dont cinq sont des détours ou des parenthèses, qui se rapportent à des discussions doctrinales ou disciplinaires. Nous appellerons ces détours « réflexions » dans la liste qui va suivre.

Dans la présentation de cette structure thématique, nous voyons que Boèce entrelace l'histoire biblique, la Tradition et des discussions théologiques de son époque. Entre parenthèses, les lignes du traité, dans l'édition de Cl. Moreschini, utilisée par A. Galonnier dans sa traduction (voir la liste bibliographique).

1. Ouverture – Boèce donne ses sources et fait référence à la centralité du mystère du Christ (1-14) ;
2. Dieu éternel, un et trine (14-28) ;
3. Première réflexion : les hérésies des Ariens, Sabelliens et Manichéens (28-51) ;
4. La création en général (52-62) ;
5. La création et la chute des anges (62-67) ;
6. La création de l'homme (67-75) ;
7. La chute de l'humanité – première partie (75-81) ;
8. La révélation de l'histoire du salut à Moïse (81-85) ;
9. Deuxième réflexion : les deux genres des textes bibliques, l'historique et l'allégorique (85-92) ;
10. La chute de l'humanité – deuxième partie (92-108) ;
11. Troisième réflexion : le pélagianisme (108-112) ;
12. Le déluge (112-137) ;
13. Abraham et sa lignée (137-147) ;

14. La présence du peuple juif en Egypte et son esclavage dans ce pays (147-157) ;
15. La libération du peuple juif par Moïse (153-157) ;
16. La révélation de la loi à Moïse (158-163) ;
17. L'arrivée à la Terre Promise (163-169) ;
18. L'institution des rois en Israël, après les Juges et les Prophètes (169-175) ;
19. L'Incarnation et ministère du Christ (175-197.204-208) ;
20. Quatrième réflexion : les hérésies de Nestorius et Eutychès (197-203) ;
22. Passion, Résurrection et Ascension (208-216) ;
23. L'envoi des disciples (à baptiser et à prêcher) (216-221) ;
24. Les sacrements (221-229) ;
25. La catholicité de la foi (230-234) ;
26. L'eschatologie (234-243. 252-261) ;
27. Cinquième réflexion : la place de l'Écriture, de la Tradition et des instructions propres et particulières dans l'Église (243-251).

Une petite précision : la dernière réflexion, item 27, est présentée au milieu du 26^e point, comme l'indication des lignes nous le montre. On y voit une rupture du discours, qui sera repris après. Il se passe pareillement avec les *items* 19 et 20.

A. Gallonnier propose une autre division par rapport à ce que nous appelons « réflexions ». Il propose le terme « digressions », qui selon lui sont quatre : 1) les adversaires du dogme trinitaire (Arius, les sabelliens, les manichéens) ; 2) les modes allégorique, historique et allégorico-historique ; 3) ceux qui refusent que la malédiction du péché originel soit donnée en héritage à la postérité d'Adam (Pélage) ; 4) les opposants à la christologie nicéenne (Nestorius et Eutychès)²³.

Quelques auteurs ont vu une inflexion dans ce que ces considérations apportent au texte²⁴. Aussi ces morceaux hâtifs de réflexion au long du FC ont-ils éveillés d'autres doutes chez les chercheurs : seraient-ils des interventions de copistes ? Ou des retouches apportées par Boèce à différentes périodes de sa vie ? De toute façon, précise Gallonnier, la tradition manuscrite n'en garde point trace²⁵.

²³ A. GALLONIER, « Introduction » dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 1, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALLONIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2007, p. 386.

²⁴ *Ibidem*, p. 387.

²⁵ *Ibidem*, p. 389.

Après avoir exposé notre division du texte, qui a permis un regard sur l'ensemble de cet opuscule, nous présenterons quelques remarques sur les particularités de ce texte au sujet de sa théologie de la création, en discernant des éléments intéressants par rapport à la notion générale de « personne ». Cette notion est importante pour la réflexion sur la notion de « personne trinitaire » dans l'ensemble des *opuscula sacra* de Boèce.

1. 2 Remarques sur la théologie de la création du De Fide Catholica

Une première remarque s'impose à propos de la conception de la création présente dans ce texte, qui touche l'angélogologie. Nous y trouvons l'idée particulière d'une justification de la création de l'homme liée à la chute de quelques anges.

Si l'on prend en compte l'autorité de l'évêque d'Hippone sur la pensée de Boèce, il est important d'analyser le rapport vraisemblable entre angélogologie et création chez cet auteur. Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin a écrit au sujet des anges bienheureux et déchus. Et il identifie la cause de la chute des anges : leur orgueil :

Ainsi, la véritable cause de la béatitude des bons anges est leur union avec l'Être souverain ; cherche-t-on d'autre part ce qui cause la misère des mauvais anges ? elle se présente justement dans ce fait qu'ils se sont détournés de celui qui a l'être souverainement pour se tourner vers eux-mêmes qui ne l'ont pas. Ce vice a-t-il un autre nom que l'orgueil ?²⁶

Peu auparavant, dans cette même œuvre, saint Augustin rappelle qu'il n'y a pas d'anges essentiellement mauvais (ceux qu'il appelle, d'habitude, des démons²⁷). La chute, comme dans le cas de l'homme, est fruit du choix de la créature, car, « le mal, en effet, n'est pas une nature ; c'est la perte du bien qui a reçu le nom de mal »²⁸, rappelle le saint dans le livre XI de la *Cité de Dieu*. En ce sens, on lit dans le livre XII de la même œuvre :

Il n'est pas permis d'en douter : l'opposition des inclinations chez les bons et les mauvais anges ne provient pas d'une diversité de natures et de principes, car c'est Dieu, Auteur et Créateur excellent de toutes les substances, qui les a créés les uns et les autres : elle vient des volontés et

²⁶ *Proinde causa beatitudinis angelorum bonorum ea verissima reperitur, quod ei adhaerent qui summe est. Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt ; et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupetur ?* (SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, livres XI-XIV, texte de la 4^e édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. COMBÈS, coll. « Œuvres de saint Augustin », n. 35, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 162-165).

²⁷ Cf. *Cité de Dieu* XII, 25.

²⁸ *Mali enim nulla natura est ; sed amissio boni mali nomen accepit* (*Ibidem*, p. 62-63).

des cupidités. Les uns inébranlablement attachés au bien commun de tous, qui est pour eux Dieu lui-même, demeurent dans son éternité, sa vérité, sa charité (...)»²⁹

Il est important de noter que nous ne rencontrons pas chez saint Augustin la proposition d'une création des anges avant la création du monde matériel. Au contraire : il s'exprime clairement contre cette doctrine, dans le livre XI, chapitre XXXII de la *Cité de Dieu*. R. Williams, en son article « Création », dans la *l'Encyclopédie Saint Augustin*, montre même le mépris d'Augustin vis-à-vis des questions sur ce qui se passait avant la création. Pour l'évêque d'Hippone, il s'agit de pseudo-problèmes, comme « 'Que faisait Dieu avant de créer le monde' ou 'Pourquoi Dieu a-t-il soudain décidé de créer ?' (il diffère la réponse cinglante à la question : 'Que faisait Dieu avant de créer ?' – 'Il préparait l'enfer pour ceux qui posent de telles questions', voir, par exemple, *Conf.* XI, 12) »³⁰.

Toujours dans la *Cité de Dieu*, il identifie la création des êtres célestes (les anges) avec celle de la lumière : « Il est donc clair que s'ils se trouvent parmi les œuvres que Dieu fit en six jours, les anges sont cette lumière qui a reçu le nom de jour ; et c'est pour en marquer l'unicité qu'il n'est pas dit : le premier jour, mais un jour »³¹. Et il reconnaît que « dans le passage où les Saintes Lettres parlent de la création du monde, elles ne disent pas clairement si les anges ont été créés ni dans quel ordre »³². Autrement dit, seule l'interprétation allégorique des Écritures peut rendre compte de la création des anges.

Après ces précisions au sujet de quelques points sur l'angéologie de saint Augustin, nous voyons que celle-ci n'a pas un rôle prépondérant dans l'œuvre de la création chez ce Docteur. L'ange, c'est aussi clairement une créature. À son tour, Boèce ne le nie pas mais, voici le point original : il affirme que c'est parce qu'une partie des anges s'est éloignée de Dieu que celui-ci a créé l'homme. Voici la citation du texte de l'opuscule boétien :

²⁹ *Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios appetitus non naturis principiisque diversis, cum Deus omnium substantiarum bonus auctor et conditor utrosque creaverit, sed voluntatibus et cupiditatibus exitisse dubitare fas non est, dum alii constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in eius aeternitate veritate caritate persistunt ; (...)* (*Ibidem*, p. 149-150).

³⁰ R. WILLIAMS, « Création » dans A.D. FITZGERALD (dir.) *Encyclopédie Saint Augustin : la Méditerranée et l'Europe IVe – XXIe siècle*, édition française sous la direction de M.-A. VANNIER, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 407).

³¹ *Nimrum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent angeli, ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit, cuius unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus* (*Ibidem*, p. 59-60).

³² *Ubi de mundi constitutione sacrae litterae loquuntur, non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sit angeli* (*Ibidem*, p. 56-57).

Et parce que le Fondateur de tout ne voulait pas que la multitude des anges, c'est-à-dire de cette cité d'en-haut dont les citoyens sont les anges, demeurât diminuée, il a formé l'homme de la terre et l'a animé d'un souffle de vie, il l'a orné de la raison, il l'a honoré du libre arbitre et l'a établi dans les délices du Paradis, non sans une loi préalable prescrite : s'il voulait demeurer sans péché, il l'associerait lui-même ainsi que sa descendance aux chœurs angéliques, en sorte que, parce que la nature supérieure avait tendu vers le bas par le mal de l'orgueil, la substance inférieure s'élevât, par le bien de l'humilité, vers le plus haut³³.

La chute de quelques anges n'est pas la raison de la création tout court, mais de la création de l'homme. Selon cette proposition, d'une manière chronologique, la chute des anges, comme celle de l'homme, aurait eu lieu pendant les six jours de la création. Nous ne pouvons pas non plus affirmer avec certitude que l'homme était dans le désir du créateur dès le début. L'intention de créer l'homme vient donc après la chute de quelques anges.

Observons que la raison de la chute angélique avancée par Boèce est identique à celle que nous venons de trouver dans la *Cité de Dieu*³⁴.

Nous pouvons tirer de ces considérations des caractéristiques de la notion de « personne », dans la description que nous trouvons de l'homme et aussi dans le choix des anges. Boèce, nous venons de le lire, affirme que Dieu a créé l'homme avec les caractéristiques suivantes : animé par un souffle de vie (une âme), orné de raison, et du libre arbitre. Aussi les anges possèdent-ils une vie, la raison et le libre arbitre. Il s'agit des conditions indispensables pour faire des libres choix. Voilà donc que cette liberté, qui présuppose la vie et la raison sont les caractéristiques des êtres autonomes, des personnes donc.

Les éléments présentés au paragraphe antérieur ne se rapportent pas spécifiquement au concept de « personne trinitaire », mais au concept de « personne » en général, avec les caractéristiques soit des personnes divines, angéliques ou humaines.

Enfin, dans le même cadre logique de la raison pour laquelle l'homme a été créé, nous trouvons, peu auparavant, une autre affirmation curieuse, dans un premier instant, par rapport à la création. Boèce précise le caractère fini et *ex nihilo* de la création. Mais il le fait à partir d'un élément curieux, selon la traduction proposée par A. Galonnier : la « crainte de Dieu ».

³³ (...) *et quoniam angelorum numerum, id est supernae illius civitatis cuius cives angeli sunt, imminutum noluit conditor permanere, formavit ex terra hominem atque spiritu vitae animavit, ratione composuit, arbitrii libertate decoravit eumque praefixa lege paradisi deliciis constituit, ut, si sine peccato manere vellet, tam ipsum quam eius progeniem angelis coetibus, ut quia superior natura per superbiae malum ima petierat, inferior substantia per humilitatis bonum ad superna conscenderet* (FC, 65-70).

³⁴ Cf. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu XI-XIV...*, op. cit., p. 162-171.

Donc, la nature divine, perdurant d'éternité en éternité sans nul changement, dans un vouloir dont elle est seule à avoir conscience, de son seul gré a voulu fabriquer le monde, a fait, alors qu'il n'existait absolument pas, qu'il fût, et ne le dégageant pas de sa propre substance, de crainte qu'on ne le crût divin par nature, ne le construisant pas à partir d'autre chose, de crainte qu'on n'imaginât l'existence préalable de quelque chose qui secondât la volonté divine en existant par sa propre nature et qu'il y eût quelque chose qui n'eût pas été fait par lui (...)³⁵.

Il ne faut pas être trop rapide dans l'analyse de cette « crainte ». En effet, le mot ne figure pas dans le texte latin. Nous avons deux fois l'usage du *ne*, une conjonction de subordination de but négatif, avec le subjonctif. Une traduction plus précise, en relation à la lettre du texte, serait : « en sorte qu'il (le monde) ne soit pas cru divin par nature » (*ne divinus natura crederetur*) « ni l'existence préalable... » (*ne iam exstitisse...*).

Pourtant, le sens de la traduction, avec l'usage de « crainte » ne trahit pas le sens du texte. Boèce est un philosophe, quelqu'un qui a grand souci et respect pour la raison. La « crainte » ici évoquée dans la traduction n'est compréhensible que à la lumière d'un respect par la raison, qui professe que le Créateur (ou, selon l'expression propre au FC, « le Fondateur »), auteur lui aussi de la raison (avec laquelle il a « orné » l'homme), ne se permettrait pas de donner des éléments qui puissent tromper la raison humaine sur ces questions. La « crainte » de Dieu donc doit être comprise dans le cadre d'une harmonie du créé, et non dans le sens moral du terme. Il y a une volonté divine d'harmonie du créé, autrement dit.

Après cette présentation, qui en même temps suscite des questions et nous donne des éléments de réponse, nous nous arrêterons sur l'exposé qui concerne la Sainte Trinité et sur la réflexion doctrinale du texte dont le contenu se rapporte à la théologie trinitaire, c'est à dire la première, qui touche les hérésies trinitaires. Notre intention c'est donc de compléter le cadre de ce deuxième item avec notre analyse de la théologie trinitaire de cet opuscule. Nous avons soulevé les éléments qui touchent, d'une certaine manière, la notion de « personne » chez Boèce. Maintenant, il faut compléter la réflexion avec le cadre trinitaire, dans l'horizon de notre recherche.

1. 3 La Sainte Trinité dans le De Fide Catholica

³⁵ *Ergo divina ex aeterno natura et in aeternum sine aliqua mutabilitate perdurans sibi tantum conscia voluntate sponte mundum voluit fabricare eumque cum omnino non esset fecit ut esset, nec ex sua substantia protulit, ne divinus natura crederetur, neque aliunde molitus est, ne iam exstitisse aliquid quod eius voluntatem existentiae propriae natura iuaret atque esset quod neque ab ipso factum esset et tamen esset ; (...)* (FC 50-55).

Au début de son traité *De Praedicatione*, Boèce parle des « fondements » de la « religion chrétienne et catholique »³⁶. Nous discernons deux possibilités d'interpréter ce que sont ces « fondements » : le mystère du Dieu trine, exposé ensuite, ou tout ce qui suit, c'est-à-dire tout le traité. La première option semble plus vraisemblable par quatre raisons : 1) si l'on s'attache à un autre des opuscules de Boèce, ces fondements s'identifient à la Trinité, comme nous le lisons dans le *De Praedicatione* (où tout le traité porte sur ce mystère) ; 2) dans la structure du traité *De Fide Catholica* nous ne trouvons pas de conclusion, à la fin, qui se rapporte au contenu présenté et qui fasse de cela le fondement annoncé au début ; cela serait attendu si c'était le cas ; 3) la suite de l'exposé après la présentation de la nature trinitaire de Dieu et des théories hétérodoxes des Ariens, Sabelliens et Manichéens, à partir du quatrième *item*, a un aspect économique et non spéculatif. Un changement intervient donc dans l'exposé. Les fondements sont proposés au début, dans la spéculation autour du mystère divin et, par la suite est exposée l'histoire du salut. Autrement dit, le caractère spéculatif de l'exposé trinitaire, fondement de la foi, nous amène à l'interpréter comme un préambule fondamental à tout le reste du Traité. Celui-ci porte sur les fondements, mais ne s'identifie pas à eux ; 4) au début du passage du texte sur l'Arianisme et le Sabellianisme, Boèce qualifie ce qu'il vient d'exposer de « quasi citadelle de notre religion »³⁷. Nous y discernons un autre indice textuel qui fait identifier la Sainte Trinité comme le fondement de la foi ou, selon ces derniers mots, la « citadelle »³⁸, au sens d'une circonscription délimitée.

Après ces considérations préliminaires, suivons le texte de Boèce, afin de vérifier les éléments de sa théologie trinitaire.

Le premier point se rapporte à l'éternité et à l'unicité substantielle et la diversité personnelle de Dieu : « (...) de toute éternité, c'est-à-dire avant la constitution du monde, et bien entendu avant tout ce que le vocable 'temps' peut renfermer, a existé la

³⁶ *Haec autem religio nostra, quae vocatur christiana atque catholica, his fundamentis principaliter nititur, (...)* (FC 5).

³⁷ *Arce religionis nostrae* (FC 25).

³⁸ « Arx : cf. *Consolatio*, I, 3, 13 : *Nostra... dux (i.e. ratio) copias suas in arcem contrahit*. Ce mot, équivalent du grec ἀκμή, exprime, du moins en poésie classique, la hauteur ou le sommet. L'image de la *Consolatio* est toute guerrière, la citadelle symbolisant un lieu sûr car inexpugnable, pour résister aux assauts de l'ignorance (sur les sources possibles voir Gruber, 1978, p. 108-109). Ici, la métaphore connoterait les deux idées, *arx* pouvant faire écho au *principaliter* évoqué plus haut, et désigner justement le point culminant où est sis en général une citadelle » (A. Gallonier dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 1, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALLONIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2007, p. 427).

divine substance du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, de sorte que l'on dit le Père Dieu, le Fils Dieu, l'Esprit Saint Dieu, sans pourtant dire trois dieux mais un seul »³⁹.

La notion d'éternité est ici précisée : le temps commence avec la constitution du monde, autrement dit, avec la création ; l'éternité donc précède l'existence du temps. De toute façon, le temps est une réalité étonnante, « banale et simple mais pourtant énigmatique... »⁴⁰. Rappelons le mot fameux de saint Augustin à ce propos : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me pose la question, je sais. Si quelqu'un pose la question et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus (*Confessions* XI, 14, 17) »⁴¹.

La Trinité, qui n'est révélée pleinement que par le mystère du Christ, est une réalité éternelle et toujours présente. Son unité substantielle se conjugue avec sa diversité personnelle. Boèce prend soin de citer chaque personne et, ensuite, d'attribuer la divinité à chacune. Cette manière de prédication a été déjà étudiée par lui dans le traité *De Praedicatione*.

Ensuite, Boèce écrit au sujet de cette généalogie par "procession" : « (...) le Père a un Fils engendré de sa substance et, selon un rapport connu de lui, coéternel, lequel Fils on le confesse de manière qu'il ne soit pas le même que celui qui est Père ; (...) »⁴².

Ce passage révèle un attribut des personnes divines : elles sont coéternelles. L'affirmation de la coéternité cependant n'a cessé de soulever des difficultés, surtout de la part des Ariens. Comment donc un Fils engendré peut-il être coéternel au Père ? Selon Arius et ses disciples, avant d'être engendré le Fils simplement n'existait pas. Nous trouvons dans le traité *De Trinitate* de saint Augustin une réponse à cette question :

(...) on prête, en effet, à Arius lui-même cette argumentation : si le Christ est fils, il est né ; s'il est né, il fut un temps où le Fils n'existait pas. Or Arius ne comprenait pas qu'être né de Dieu, c'est être éternel, comme la clarté que dégage et diffuse le feu est contemporaine du feu et lui serait coéternelle si le feu était éternel. Aussi plus tard les ariens ont-ils rejeté cette opinion et admis que le Fils de Dieu n'a pas eu de commencement dans le temps. Mais dans les controverses des nôtres avec ceux qui disaient : Il fut un temps où le Fils n'existait pas, certains ajoutaient ce raisonnement : si le Fils de Dieu est la force et la sagesse de Dieu et si jamais Dieu n'a été sans force et sagesse, le Fils est coéternel à Dieu le Père. Or l'Apôtre déclare que le « Christ est la force et la sagesse de Dieu ». D'autre part, prétendre que Dieu, à un moment

³⁹ (...) *asserens ex aeterno, id est ante mundi constitutionem, ante omne videlicet quod temporis potest retinere vocabulum, divinam Patris et Filii ac sancti Spiritus existisse substantiam, ita ut Deum dicat Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum, nec tamen tres deos sed unum: (...)* (FC 5-10).

⁴⁰ H. BOURGEOIS, « Temps » dans VV. AA., *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 15, Paris, Beauchesne, 1991, col. 162.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Patrem itaque habere Filium ex sua substantia genitum et sibi nota ratione coaeternum, quem Filium aeternus confitetur, ut non sit idem qui Pater est* (FC 10-15).

quelconque, n'avait ni force ni sagesse est stupide. Donc il n'y a pas eu de temps où le Fils n'existait pas⁴³.

Chez Boèce cependant, le terme *coaeternus* n'apparaît que dans le présent opuscule. Il s'agit, dans le *corpus* des *opuscula sacra* d'un terme particulier à ce texte-ci. L'auteur l'utilise trois fois, dont les deux premières ont rapport à Dieu : la première, nous venons de la transcrire ci-dessus, à l'accusatif (en référence à *Filium*) ; la seconde, très proche : « (...) et il n'y a pas de moment où le Fils, dans cette même nature par laquelle il est coéternel au Père, est devenu père, (...) »⁴⁴ ; la troisième, enfin, dans la première phrase du paragraphe, consacré à répudier l'hérésie des Manichéens. Cette fois-ci, il n'y a pas de rapport à la théologie trinitaire. L'attribut au nominatif pluriel neutre *coeterna*, qui qualifie le substantif *principia*, y est utilisé dans le cadre de l'explication des thèses hétérodoxes : « Les Manichéens non plus, qui professent deux principes coéternels et contraires (...) »⁴⁵.

Nous pouvons donc affirmer que cette « coéternité » est un apport important et propre de ce traité à la notion de « personne divine » dans l'œuvre de Boèce.

Reprenons la dernière affirmation de la citation du FC que nous venons de faire : « ... lequel Fils on le confesse de manière qu'il ne soit pas le même que celui qui est Père ; (...) ». Complétons la phrase pour arriver à la préoccupation que manifeste Boèce de l'identité propre à chaque personne :

(...) ; et encore : il n'y a pas de moment où le Père a été fils, sinon l'esprit humain se remettrait à penser à la descendance divine de façon infinie, et il n'y a pas de moment où le Fils, dans cette même nature par laquelle il est coéternel au Père, est devenu père, sinon la descendance divine serait reprise dans un mouvement infini. Quant à l'Esprit Saint, il n'est ni père ni fils...⁴⁶.

⁴³ (...) *Nam ipse Arius dixisse fertur : Si filius est, natus est ; si natus est, erat tempus quando non erat filius : non intelligens etiam natum esse Deo sempiternum esse, ut sit coeternus Patri Filius, sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coaevus est illi, et esset coaeternus, si esset ignis aeternus. Unde quidam posteriores Ariani abjecerunt istam sententiam, fassique sunt, non ex tempore coepisse Filium Dei. Sed inter disputationes quas habeant nostri adversum eos qui dicebant : Erat tempus quando non erat Filius, hanc etiam monnulli ratiocinationem inserebant : Si Dei Filius virtus et sapientia Dei est, nec unquam Deus sine virtute et sapientia fuit, coeternus est Deo Patri Filius ; dicit autem Apostolus : « Christum Dei virtutem et Dei sapientiam » ; et Deum aliquando non habuisse virtutem aut sapientiam, dementis est dicere : non igitur erat tempus quando non erat Filius (DT I, p. 468-471).*

⁴⁴ (...) *neque Filium, in eadem natura qua Patri coaeternus est, aliquando fieri Patrem, (...) (FC 15-20).*

⁴⁵ *Manichaei quoque, qui duo principia sibi coaeterna et adversa profitentur, (...) (FC 35).*

⁴⁶ (...) *neque Patrem aliquando fuisse Filium, ne rursus in infinitum humanus animus divinam progeniem cogitaret ; neque Filium, in eadem natura qua patri coaeternus est, aliquando fieri Patrem, ne rursus in infinitum divina progenies tenderetur ; sanctum vero Spiritum neque Patrem esse neque Filium... (FC 15-20).*

Boèce se préoccupera d'exposer le Sabellianisme ensuite. Mais il attire l'attention de son lecteur sur les différences réelles entre les personnes trinitaires. L'unité de substance ne permet pas de nier l'identité personnelle. Par rapport au Père et au Fils, l'auteur expose deux argumentations semblables, dont le concept central est l'« infini ». Un engendrement qui se répète infiniment (le Père n'a pas été le Fils), n'est pas possible, pas plus qu'un mouvement infini dans la compréhension de la descendance divine (le Fils n'a pas été le Père). Un cercle infini, dans le sens d'une répétition temporelle sans fin n'est pas compatible avec la réalité divine supra temporelle.

A. Galonnier précise que l'application de la notion d'« infini » pour se référer à « non-scientifique » est commune à toute l'Antiquité. Ici, « Boèce mobilise à cet effet une régression à l'infini (...) : si le Père est Fils, il faut trouver un père au fils, et ce père devenant fils à son tour le même schéma se répète sans fin – pareillement, si le Fils est Père, il faut trouver un fils au père, et ce fils devenant père à son tour, le même schéma se renouvelle sans cesse »⁴⁷.

Par rapport au Saint Esprit, Boèce ne se préoccupe pas d'avancer une argumentation. Il affirme simplement que cette troisième personne ne s'identifie pas aux deux autres. Elle aussi garde sa propre personnalité. Mais, il y a une petite précision sur la personne de l'Esprit, qui se rapporte à son origine, c'est-à-dire, à sa « procession » : « ... et pour cela, dans cette nature, ni engendré ni engendrant, il procède de son côté du Père ou du Fils ; quel est cependant le mode de cette procession nous ne pouvons pas le dire avec évidence, tout comme l'esprit humain ne peut pas apprécier l'engendrement du Fils à partir de la substance paternelle »⁴⁸.

Dans cette précision, le point fondamental c'est le caractère au-delà de la raison humaine des « processions » trinitaires. Le caractère indefinissable est plus fort vis-à-vis de l'Esprit, puisqu'il n'est pas possible d'expliquer davantage ce mode de procession. On sait qu'il ne s'agit pas des rapports entre le Père et le Fils. L'Esprit Saint n'engendre pas ni est engendré. L'engendrement est une manière spécifique de "procession". La troisième personne se trouve dans la même dynamique de "procession". Cependant, la sienne garde sa particularité : l'Esprit procède non seulement d'une personne mais de toutes les deux autres. A la différence de la procession appelée engendrement, celle-ci n'a pas de nom propre. Nous avons ici un autre signe de son ineffabilité.

⁴⁷ A. GALONNIER, *op. cit.*, p. 403.

⁴⁸ ... *atque ideo in illa natura nec genitum nec generantem sed a Patre quoque procedentem vel Filio ; quis it tamen processionis istius modus ita non possumus evidenter dicere, quemadmodum generationem Filii ex paterna substantia non potest humanus animus aestimare* (FC 20-25).

L'affirmation selon laquelle l'Esprit procède du côté du Père « ou » du Fils, et non pas « et » attire l'attention, surtout si l'on garde à l'esprit l'influence de saint Augustin sur Boèce et que celui-ci, dans son traité trinitaire a affirmé deux fois la double spiration (cf. DT 5 et 6). Voici la liste d'experts qui ont réfléchi sur ce problème, que nous trouvons dans l'« Introduction » de Galonnier :

L'expression « a Patre quoque procedentem vel Filio » des I, 23-24 appliquées à la troisième personne de la Trinité est d'un tour assez inhabituel. Les commentateurs ont émis diverses hypothèses de lecture, entre tradition et innovation, par rapport à la thèse de la double procession ou spiration mise en place par Augustin. A. Hildebrand pense que le *vel* fut délibérément choisi par sa valeur conjonctive par rapport à la valeur disjonctive du *aut*, de même que E.K. Rand estime qu'il équivaut à un *et*, l'indistinction étant fréquente à cette époque où le *vel* avait perdu sa force séparative. (...) ⁴⁹.

La précision par rapport à la procession de l'Esprit comporte un élément important sur l'engendrement. Cela n'est pas non plus tout-à-fait apprécié justement par la raison humaine. Bien qu'il y ait un mot *ad hoc*, cela ne signifie pas que le mystère de la réalité divine soit dévoilé sur ce sujet. Boèce, dans une affirmation apophatique, ne croit pas que l'homme puisse saisir complètement quelque point du mystère trinitaire. Cette ineffabilité est une des caractéristiques des personnes divines.

D'après cette analyse, qui porte sur la présentation de la théologie trinitaire, que nous identifions aux fondements de la religion chrétienne et catholique (cf. FC 5), nous pouvons rassembler les attributs suivants au sujet des personnes trinitaires : 1) la coéternité, 2) le caractère réel et atemporel des processions et 3) son ineffabilité, de manière particulière dans le cas de la personne de l'Esprit Saint.

Après avoir réfléchi sur ces éléments du court exposé de Boèce à propos du mystère de la Trinité, fondement de la foi chrétienne, analysons trois de ces réflexions, trouvées dans la première « réflexion » du traité, dont les contenus se rapportent à la théologie trinitaire : sur les hérésies des Ariens, des Sabelliens et des Manichéens.

Nous pouvons lire sur les Ariens les informations suivantes :

Sur cette quasi-citadelle de notre religion, beaucoup ont tenu des discours opposés et, dans des sentiments tout humains et véritablement charnels, d'opposants, tel Arius, qui, tout en disant le Fils Dieu, multiplie cependant les déclarations sur son infériorité par rapport au Père et son extériorité à la substance du Père. (...) ⁵⁰

⁴⁹ A. GALONNIER, *op. cit.*, p. 401.

⁵⁰ *De qua velut arce religionis nostrae multi diversa et humaniter atque, ut ita dicam, carnaliter sentientes adversa locuti sunt, ut Arrius qui, licet Deum dicat Filium, minorem tamen Patre multipliciter et extra Patris substantiam confitetur. (...)* (FC 25-30).

Après avoir présenté les fondements de la foi, la « citadelle de notre religion », c'est-à-dire la doctrine sur la Sainte Trinité, Boèce se tourne vers ceux qui ont tenu des « discours opposés » à son égard. Deux adjectifs très proches l'un de l'autre qualifient ces discours : ils viennent des sentiments « tout humains » et « véritablement charnels ». Le principal aspect des doctrines hétérodoxes qui seront présentées c'est leur refus des éléments surnaturels de la doctrine chrétienne et catholique en respectant leur nature. Selon les hérétiques, les éléments révélés sont accueillis et repensés dans les limites de la raison humaine, et non dans la chaîne de la Tradition, en respectant l'essence des données révélés.

Les deux éléments que Boèce reproche à Arius nous donnent l'occasion de découvrir deux autres caractéristiques d'une personne divine. Le Fils n'est pas inférieur au Père ni non plus extérieur à la substance de celui-ci. Ainsi, une personne divine est toujours égale à une autre et toujours prend part à la même substance, grâce à son unité divine. Autrement dit, les deux caractéristiques que nous trouvons sont l'égalité et la consubstantialité.

Ensuite, dans le même paragraphe, et dans la même réflexion, Boèce fait référence aux Sabelliens :

De leur côté, les Sabelliens ont osé affirmer qu'il n'y a pas trois personnes existantes mais une seule, disant du Père qu'il est le même que celui qui est Fils, du Fils qu'il est le même que celui qui est le Père et de l'Esprit Saint qu'il est le même que celui qui est Père et Fils ; en cela ils disent qu'une est la personne indiquée sous la diversité des vocables⁵¹.

Les Sabelliens manifestent leur préoccupation de l'unité divine. Cela les conduit à nier la réalité de l'identité propre et inaliénable à chaque personne divine. Les personnes divines chez les Sabelliens ne sont plus que vocables divers pour parler d'une même réalité substantielle et sans aucune vraie diversité interne. Il n'y aura donc qu'une seule personne divine, qui s'identifie tout-à-fait à Dieu en soi et en son unité, selon les Sabelliens.

La thèse modaliste⁵² simplifie le donné révélé. La diversité interne de Dieu est effacée dans sa réalité. Nous trouvons donc l'image de l'acteur, qui se sert des masques

⁵¹ *Sabelliani quoque non très existentes Personas sed unam ausi sunt adfirmare, eundem dicentes Patrem esse qui Filius est eundemque Filium qui Pater est atque Spiritum sanctum eundem esse qui Pater et Filius est ; ac per hoc unam dicunt esse personam sub vocabulorum diversitate signatam* (FC 30-35).

⁵² Modalisme ou Monarchianisme : « hérésie qui, sous prétexte de sauvegarder l'unité de Dieu, niait la trinité des personnes divines, en faisant du Fils et de l'Esprit Saint des modes du Père » (G. BARDY, « Monarchianisme » dans *Dictionnaire de théologie catholique*, v. X, deuxième partie, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1929, p. 2193).

de ses personnages (des *personae*) pour représenter un rôle, mais qui reste toujours une unique personne.

A l'opposé de cette remarque, Boèce caractérise ainsi la notion de personne divine : il ne s'agit pas d'un terme sans contenu réel, mais d'une vraie réalité, qui ne se confond pas avec la substance et qui, en même temps, fait partie de cette même substance.

Soit les Ariens soit les Sabelliens et aussi les Manichéens réduisent le mystère, le plaçant au niveau de la compréhension humaine. Les données de la Révélation chez eux sont accueillies dans les limites de la raison naturelle, sans ouverture surnaturelle possible. Dans ce cas, ces données ne peuvent apporter une tournure nouvelle à l'intelligence. La raison doit les ordonner, en les accueillant dans ses limites. L'effort de Boèce va en un sens tout à fait contraire. C'est ainsi que nous comprenons l'utilisation par lui des adjectifs « tout humains » et « véritablement charnels » à l'égard de ces hérésies.

Ensuite, nous rencontrons l'avis de Boèce au sujet de Manichéens :

Les Manichéens non plus, qui professent deux principes coéternels et contraires, ne croient pas qu'il y a un unique engendré de Dieu. Ils jugent en effet indigne que Dieu paraisse avoir un fils, n'ayant d'autres pensées que charnelles, avec l'idée, parce que notre reproduction procède de l'accouplement de deux corps, qu'il est indigne d'appliquer aussi en ce cas un concept de ce genre. De ce fait, ils ne reçoivent ni l'Ancien Testament, ni le Nouveau dans son intégralité. Car, de même que leur erreur n'accepte aucunement cette doctrine, de même elle ne veut pas admettre la génération du Fils à partir d'une vierge, de crainte que la nature de Dieu ne paraisse avoir été souillée par un corps humain. Mais il suffit pour le moment sur ces sujets ; (...)⁵³.

Selon Boèce, les Manichéens ne pensent les données révélées qu'à partir de « pensées charnelles ». Chez ces derniers, il n'est pas possible de penser l'engendrement d'un fils sinon par la reproduction sexuelle. D'où la négation de la paternité et de la filiation en Dieu. Aussi l'Incarnation n'est-elle pas acceptée par les Manichéens en vertu du même principe de l'indignité corporelle, propre à leur cosmologie dualiste (« deux principes coéternels et contraires ») de la réalité.

Un élément, au sujet de la personne divine, nous vient de cette considération de Boèce : De même que l'identité personnelle de chacun dans la Trinité est réelle, de

⁵³ *Manichaei quoque, qui duo principia sibi coaeterna et adversa profitentur, unigenitum Dei esse non credunt. Indignum enim iudicant si Deus habere filium videatur, nihil aliud cogitantes nisi carnaliter, ut quia haec generatio duorum corporum commixtione procedit illic quoque indignum esse intellectum huiusmodi applicare ; quae res nec vetus facit recipere Testamentum neque in integro novum. Nam sicut illud omnino error eorum non recipit, ita ex virgine generationem Filii non vult admittere, ne humano corpore polluta videatur Dei fuisse natura. Sed de his hactenus ; (...)* (FC 35-45).

même en va-t-il de l'engendrement du Fils par le Père. Cette procession n'est pas fictive, ni allégorique, mais réelle, au sein du divin.

Après avoir parlé brièvement de la doctrine des Manichéens, l'auteur de cet opuscule use d'une phrase qui nous fait comprendre qu'il traite les trois hérésies citées dans un même bloc : « Mais il suffit pour le moment sur ces sujets ». Cette affirmation nous a amené à considérer l'exposé sur les trois doctrines comme un ensemble.

Deux éléments sur la « personne divine » nous viennent de l'analyse de cette théologie trinitaire du FC, le « fondement » de la foi chrétienne et catholique : 1) entre toutes les personnes divines il y a toujours l'égalité et consubstantialité ; 2) les personnes divines sont réellement vraies, non pas métaphoriques, ou des êtres « de raison », pour parler d'un Dieu sans pluralité interne.

Ces deux éléments, propres aux personnes divines, liés aux caractéristiques de la notion de « personne » en général, à savoir, la vie, la raison et le libre-arbitre, sont les éléments que nous glanons de l'analyse du traité *De Fide Catholica*. Ces caractéristiques sont les apports de ce traité dans l'ensemble des traités théologiques de Boèce vis-à-vis de sa notion de personne divine.

2. LE TRAITE *DE PRAEDICATIONE*

Dans son court traité théologique intitulé *De Praedicatione*, Boèce réfléchit à l'attribution (ou la prédication, dans le sens aristotélicien⁵⁴) simultanée et paradoxale de l'unité substantielle et de la différence entre les trois personnes au Dieu Trinité. Nous avons donc un donné théologique qui change le *modus operandi* philosophique. Le défi de Boèce est de rechercher la rationalité dans son discours au sein de cet horizon complexe et incontournable.

Nous trouverons dans cet exposé, qui porte sur l'opuscule *De Praedicatione*, des données spécialement importantes pour la compréhension de la notion de personne divine chez Boèce. Notre texte est divisé de la manière suivante : 1) présentation des aspects généraux de l'opuscule, avec une attention à sa réception ; 2) les principales thèses du traité ; 3) l'utilisation du mot « personne » dans ce texte.

2.1 Aspects généraux du *De Praedicatione*

Fidèle à saint Augustin (pourtant, il ne se réclame pas explicitement ici de cette « filiation », comme il l'a fait au début de son *De Sancta Trinitate*⁵⁵), sa proposition principale est l'affirmation de l'absence d'accidents en Dieu. C'est le point fixe autour duquel tous les autres arguments tourneront.

⁵⁴ Nous lisons chez Aristote : « Nous devons d'abord considérer de quelles parties notre méthode est constituée. Si nous arrivons à appréhender, d'une part, le nombre et la nature des choses auxquelles s'appliquent les raisonnements dialectiques, ainsi que les éléments dont ils parlent, et, d'autre part, la façon dont nous pouvons nous en procurer en abondance, nous aurions suffisamment rempli la fin que nous nous sommes proposée » (ARISTOTE, *Organon*, v. V : *Topiques*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950, p. 7-8). Pour cette raison, nous avons préféré garder le titre *De Praedicatione* à cet opuscule.

⁵⁵ *Vobis tamen etiam illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina aliquos in nos venientia fructus extulerint. Ac de proposita quaestione hinc sumamus initium* (p. 132-135). Nous lisons dans l'article « Boèce », de A.-M. Bowery, dans l' *Encyclopedie Saint Augustin* : « (...) H. Chadwick décrit Boèce comme 'profondément augustinien'. La majorité des savants admettent que cette influence fut considérable, surtout dans le domaine des questions philosophiques et théologiques » (A.-M. BOWERY, « Boèce » dans A.D. FITZGERALD (dir.) *Encyclopedie Saint Augustin : la Méditerranée et l'Europe IVe – XXIe siècle*, édition française sous la direction de M.-A. VANNIER, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 170).

Cependant, tout ce qui est attribué à Dieu n'est pas substantiel. Les propriétés des personnes ne les sont pas. Et cela n'altère pas sa simplicité. On lit chez saint Augustin : « Donc, en Dieu, rien n'a de signification accidentelle, car en lui point d'accident. Néanmoins tout ce qu'on lui attribue n'a pas un sens substantiel »⁵⁶. En effet, il s'agit d'une affirmation avec deux éléments essentiels et indissociables : l'unité et la diversité. Autrement dit : la simplicité et la pluralité.

Dans ce même cadre, la spécificité des *πρόθυμες*, quand il s'agit du mystère divin, ce que nous trouvons au chapitre 4 du *De Sancta Trinitate*, joue ici un rôle important, comme précise A. Gallonier : « (...) l'espèce de défi que relève Boèce dans le DP consisterait en définitive à adapter le lien de la prédication à Dieu, exception prédicative qui nécessite une conversion du rapport attributif »⁵⁷. Le mot *praedicari* chez Boèce traduit *κατηγορεῖσθαι* chez Aristote⁵⁸. Nous trouvons *praedicentur* tout au début de ce texte (cf. DP 1). Par rapport à saint Augustin, *praedicari* remplace *dicitur*, dont nous avons un exemple dans le texte augustinien cité plus haut, au paragraphe immédiatement antérieur – Gallonier le traduit cependant par « attribuer ».

Le *De Praedicatione* est un petit texte qui se trouve parmi les opuscules théologiques, les *opuscula sacra*, où, dans son ensemble, Boèce combat les Ariens⁵⁹. Le présent texte est le plus court de cet ensemble. Les autres *opuscula* eux non plus ne sont pas des longs traités. Mais leur taille n'a pas empêché que les penseurs du Moyen Âge y puisent largement. R. Bonnaud, a écrit au sujet de ces textes : « Les traités théologiques de Boèce ont servi de fondement à la plupart des discussions scholastiques et il aurait été trop long même d'énumérer les théologiens qui ont étudié Boèce »⁶⁰.

Dans la constellation des *opuscula sacra*, le *De Praedicatione* n'a pas connu le même succès que les autres opuscules. A. Gallonier explique : « Bien des facteurs ont contribué à marginaliser cet opuscule, et notamment un éventail de *loci paralleli* qui a

⁵⁶ *Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit ; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur* (DT I, p. 432-433). Boèce utilise aussi les sujets présentes en DT I, V, VIII, 9.

⁵⁷ A. GALLONIER, *Introduction*, dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 1, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALLONIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2007, p. 251.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 279, note 55.

⁵⁹ Cf. P. MAGNARD, *En manière d'ouverture*, dans A. GALONNIER (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac, Louvain/Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/, Éditions Peeters, 2003, p. xii).

⁶⁰ R. BONNAUD, « L'éducation scientifique de Boèce », dans *Speculum* 4 (1929), p. 205.

conduit les commentateurs à l'étouffer sous de pesantes analogies et dépendances doctrinales, le privant de toute originalité »⁶¹.

Dans l'histoire de la pensée, le *De Praedicatione* a connu et connaît encore une mauvaise réception. Dans l'introduction au texte et à sa traduction, nous trouvons l'avis de F. Nietzsche sur cet opuscule dans *Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften*, de 1860. Selon Nietzsche, le DP n'est qu'un plagiat du *De Trinitate* de saint Augustin⁶². Plus récemment, H. Chadwick, dans son *Boethius : The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, de 1981, va plus loin : il s'agit, selon lui, en effet, d'une mosaïque de passages de textes de saint Augustin, tels que le *De civitate Dei* et, évidemment, son traité trinitaire⁶³.

Précédés par les médiévaux, les auteurs modernes, comme les deux que nous venons de citer, ont évalué le petit traité en question comme peu digne d'attention. Le Pseudo-Érigène et Gilbert de la Porrée font de ce texte le second livre de l'opuscule *De Sancta Trinitate*⁶⁴, que nous traiterons ensuite. Il faut y ajouter que ni Thierry de Chartres ni Clarembaud d'Arras, maîtres dans un temps où l'influence de Boèce était nette, n'ont donné une *expositio litterae* de ce texte.

En plus du manque d'originalité, la taille modeste du traité (67 lignes, dans l'édition de Moreschini) a amené quelques commentateurs à suggérer qu'il s'agirait plutôt d'un essai préliminaire, précédant quelques intuitions peu développées, et demandant l'aval du diacre Jean. Il ne serait qu'un simple nœud de l'argumentation⁶⁵. Aussi sa forme épistolaire leur donne-t-elle raison.

Après cette présentation des caractéristiques de l'opuscule, nous passons à l'étude de ses notions principales. L'introduction à ce texte nous a montré qu'il s'agit d'un travail court et considéré comme peu important dans sa réception. Cependant, il porte sur un sujet complexe : dans cet opuscule, Boèce cherche une compréhension du mystère, dont le donné fondamental est paradoxal : unité substantielle et diversité interne. Du fait de cette complexité, nous analyserons ensuite les principales thèses du texte. Notre intention est d'exposer le mouvement argumentatif de l'auteur, dans sa

⁶¹ A. GALLONIER, *op. cit.*, p. 251.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cf. *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 255. Gallonier porte son affirmation sur le témoignage des manuscrits : « Voir par exemple pour le Pseudo-Érigène le *Cod. Parisinus lat. 2788* (Fleury) (s. XII) (chez Rand, 1906, p. 47, *App.*) et pour Gilbert le *Cod. Vat. Reg. lat. 420* (s. XIII) : 'Liber secundus ad Iohannem dyaconum' (= Häring, p. 161, *App.*) » (*Ibidem*, note 10).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 258.

volonté de rechercher une intelligence du donné révélé. Pour cela, nous suivrons de près le texte du traité, en attirant l'attention sur ses aspects fondamentaux.

Comme nous considérons un opuscule qui porte sur la Trinité divine, ses thèses sont importantes pour la recherche à propos de la notion de personne en Dieu chez Boèce. Ici, comme nous le verrons, l'auteur est préoccupé surtout avec la précision du vocabulaire qui concerne le discours sur le Dieu trinitaire, afin d'éviter des équivoques, qui pouvaient conduire à un éloignement interprétatif (hétérodoxe) du donné révélé.

Du fait que nous considérons un opuscule consacré à la Trinité divine, ses thèses sont importantes pour tenter de cerner l'usage de la notion de personne chez Boèce pour parler de Dieu. Ici, comme nous le verrons, l'auteur se préoccupe surtout de la précision du vocabulaire portant sur le discours sur le Dieu trinitaire ; son but est d'éviter des équivoques, qui pouvaient conduire à s'éloigner beaucoup et de manière hétérodoxe du donné révélé.

2. 2 Notions principales du traité

Boèce ouvre cet opuscule sur ce propos :

Je cherche si « Père », « Fils » et « Esprit Saint » sont attribués substantiellement au sujet de la divinité ou bien d'une quelconque autre manière, (...) ⁶⁶.

Dans cette phrase d'ouverture, il est important de relever deux termes : *divinitas* et *substantialiter*, tous les deux en relation avec chacune et toutes les personnes trinitaires.

Nous savons que notre auteur commence son texte avec la question qui le pousse à produire l'opuscule. On rencontre ici un adverbe important : *substantialiter*. Nous trouverons son usage aussi dans les commentaires boéciens à l' « Isagoge » et au « Peri hermeneias » (cf. PL 64, col. 9-294) ; cependant, on ne le trouve jamais dans son opuscule *De Sancta Trinitate*, où, en revanche, l'idée est présente, avec l'usage de l'adjectif *substantialis*⁶⁷, qui, cependant, n'y est utilisé qu'une seule fois⁶⁸.

⁶⁶ *Quaero an Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur an alio quolibet modo* (DP, p. 275-276). Nous avons changé un mot de la traduction d'A. Galonnier. Dans sa traduction, nous avons : « Je cherche si 'Père', 'Fils' et 'Esprit Saint' sont attribués substantiellement en relation à la divinité... ». L'utilisation du mot « relation » pour traduire *de* n'est pas pertinente, étant donné surtout l'importance de la notion de « relation » dans la théologie trinitaire.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 279, note 54.

Nous parlerons du terme « substance », une deuxième fois, ensuite, surtout lors de notre comparaison du texte de Boèce avec ses sources. Il s'agit donc d'une notion importante dans le *De Praedicatione* et d'un élément d'originalité par rapport aux textes desquels il s'inspire. Comme nous l'avons déjà dit, l'idée centrale du traité porte sur l'absence d'accidents dans l'être divin, c'est-à-dire sur l'unité substantielle, la simplicité divine.

Un autre terme qui attire l'attention ici est *divinitas* pour se référer à Dieu. Nous trouvons le mot à l'ablatif (*de divinitate*) une seule fois, dans la question qui introduit tout le traité. De même, dans le *De Sancta Trinitate*, nous ne rencontrons le mot qu'une seule fois, dans le prologue, au génitif⁶⁹. Ensuite, le mot *Deus* est utilisé plusieurs fois (6 fois), mais *divinitas* ne l'est plus. Ce mot-ci, comporte un caractère plus impersonnel et général vis-à-vis de *Deus*. Au Moyen Âge, nous trouverons le mot *divinitas* employé dans le même sens théologique⁷⁰.

Nous savons que le mot *divinitas* appartient au latin classique. On le trouve chez Cicéron, dans ses œuvres *De divinatione* (II, 5, 8), *De natura deorum* (I, 13) ; chez Tite-Live, dans son *Histoire Romaine* (I, 15, 6) et souvent ailleurs. Dans le domaine chrétien *deitas* est plus usuel. Il s'agit, selon saint Augustin d'un terme nouveau (comme il le dit dans la *Cité de Dieu*, VII, I). Mais nous trouvons le mot déjà chez Arnobe (cf. *Adversus Nationes* I, 28⁷¹). Plus tard, on le retrouve chez saint Hilaire et Marius Victorinus. Saint Augustin l'emploiera aussi dans *De Fide et Symbolo*, mais en faisant des réserves sur son usage⁷².

Un deuxième élément important, révélateur du projet de Boèce pour son exposé, est la référence aux données de foi, base et source de son présent propos.

⁶⁸ *Neque accessisse dici potest aliquid Deo, ut Pater fieret ; non enim coepit esse umquam Pater, eo quod substantialis quidem ei est productio Filii, relativa vero praedicatio Patris* (ST, p. 158).

⁶⁹ *Sane tantum a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere* (BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALLONIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2013, p. 132).

⁷⁰ Comme exemple, lisons ce passage de P. Sicard : « Et cette constante attention à son public a paru être un des traits qui le caractérisent (les Victorins) jusque dans l'enseignement même des disciplines étrangères à la *divinitas* » (P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son École*, Turnhout, Brepols, 1991, p. 49-50).

⁷¹ *A quo ipsam deitatem, ut ita dicam, sortiti esse sentiunt et in rerum numero recognoscunt* (cité par F. GABARROU, *Le latin d'Arnobe*, Paris, Champion, 1921, p. 10).

⁷² *Ausi sunt tamen quidam ipsam communionem Patris et Filii atque, ut dicam deitatem quam Graeci Θεότητα appellant, Spiritum Sanctum credere* (G. BARDY, « Notes » dans SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, livres VI-X, l'impuissance du paganisme, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française par G. COMBES, coll. « Œuvres de saint Augustin », 5,34, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 575).

Boèce constitue son discours « à partir des fondements de la foi catholique » (*ab ipsis catholicae fidei fundamentis*). Dans son commentaire à ce texte, Gilbert de la Porrée apporte une précision épistémologique intéressante, comme l'explique A. Gallonier :

(...) en réaffirmant la primauté de la foi comme *fundamentum* sur la raison comme justification de cette dernière, non sans infléchir le discours habituel, notamment augustinien, qui donne cette même *fides* pour principe (*exordium*) universel de la science des choses théologiques et celle des naturelles, par l'évocation d'un « esprit du monde » qui inspire la « foi des philosophes » et suffit à faire connaître, au moyen des « raisons », les « choses muables »⁷³.

Nous trouvons donc, au début de cet opuscule, une démonstration de la méthode suivie. Il s'agit d'un texte théologique, puisque ses fondements sont les mêmes que ceux de la foi catholique. Notons que Boèce ne part pas de la « foi catholique » tout court, mais de ses fondements. Si nous considérons l'ensemble du texte, nous voyons que les fondements de la foi catholique sont essentiellement la Trinité, objet matériel de cet opuscule, « lieu théologique » où se trouve la source de la réflexion de ce texte. Les fondements sont au-delà de la « foi catholique » elle-même, surtout si l'on inclut dans ce cadre la différence entre « vérité chrétienne » et « religion catholique » que nous trouvons dans le Symbole *Quicumque*.

Dans l'analyse de l'opuscule *De Fide Catholica*, nous trouverons le même terme au début du texte, réaffirmant le mystère de la sainte Trinité comme fondement de la foi catholique et chrétienne (cf. FC 5).

Où trouver exprimé ce *fundamentum* auquel Boèce se réfère ? Cl. Moreschini a repéré l'utilisation par Boèce du Symbole de saint Athanase, soit dans le *De Sancta Trinitate* soit dans le *De Fide Catholica*. Saint Augustin, très vraisemblable inspirateur de la composition du *De Praedicatione*, au prologue du huitième livre de son traité *De Trinitate*, utilise une structure semblable, qu'on peut retrouver dans les articles 7 à 20 du Symbole *Quicumque*, dit d'Athanase⁷⁴. Il s'agit, enfin, de la même structure d'argumentation utilisée par Boèce au deuxième paragraphe du *De Praedicatione*, avec les mêmes éléments essentiels (c'est à dire, les mêmes genres d'attributs de la divinité). L'intention d'affirmer l'égalité des personnes à travers l'égalité de ses attributs reste aussi la même.

⁷³ A. GALLONIER, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁴ Cf. A. GALLONIER, *op. cit.*, p. 279-280, note 63.

Afin de vérifier les sources des thèses de ce traité, pour approfondir la compréhension et la signification des termes utilisés, en comparant les trois textes, nous présentons ensuite les trois passages parallèles des textes suivants : a) le Symbole *Quicumque* ; b) le *De Trinitate*, de saint Augustin et c) le *De Praedicatione*, de Boèce. L'analyse que nous proposons de ces trois textes parallèles nous permettra de percevoir la spécificité de chacun, et plus particulièrement ce qu'apporte Boèce à cette réflexion.

a) Symbole <i>Quicumque</i> ⁷⁵	b) <i>De Trinitate</i> de saint Augustin	c) <i>De Praedicatione</i> de Boèce ⁷⁸
<p>Comme le Père, tel est le Fils, tel [aussi] l'Esprit Saint : incréé est le Père, incréé le Fils, incréé l'Esprit Saint ; immense est le Père, immense le Fils, immense l'Esprit Saint ; éternel est le Père, éternel le Fils, éternel l'Esprit Saint ; et cependant ils ne sont pas trois éternels, mais un seul éternel ; ni non plus trois incréés, ni trois immenses, mais un seul incréé [immense] et un seul immense [incréé]. De même tout-puissant est le Père, tout-</p>	<p>Nous avons dit ailleurs : dans la Trinité, exprimer les caractères propres et distincts de chacune des personnes revient à exprimer leurs relations mutuelles. Ainsi parle-t-on du Père et du Fils, et de leur Don à tous deux l'Esprit Saint : le Père n'est pas la Trinité, le Fils n'est pas la Trinité, ni la Trinité leur Don. Par contre, lorsqu'on exprime ce que sont les personnes considérées chacune en elle-même, on ne parle plus de trois</p>	<p>(...) Si donc je demande : celui qu'on dit le Père est-il substance ? On répond : il est substance. Que si je cherche si le Fils est substance, on dit de même. Personne n'en doutera non plus quant à l'Esprit Saint : il est substance. Mais quand je récapitule Père, Fils et Esprit Saint, il n'y en a pas plusieurs, mais c'est une substance une qui s'offre à moi. Une est donc la substance des trois. Elle ne peut en aucune manière être</p>

⁷⁵ *Qualis Pater, talis Filius, talis (et) Spiritus Sanctus : Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus ; immensus [inmensus] Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus ; aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus ; et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus ; sicut non tres increati nec tres imensi, sed unus increatus [inmensus] et unus immensus [increatus]. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus ; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus ; et tamen non tres Dii, sed unus Deus ; et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus : quia sicut singillatim unamquamque personam [et] Deus ac [et] Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur (DZ, p. 28).*

⁷⁸ (...) Si igitur interrogem, an qui dicitur 'Pater' substantia sit, respondetur esse substantia. Quod si quaeram, an Filius substantia sit, idem dicitur. Spiritum quoque sanctum substantiam esse memo dubitaverit. Sed cum rursus colligo Patrem Filium Spiritum sanctum, non plures sed una occurrit esse substantia. Una igitur substantia trium nec separari ullo modo aut disiungi potest nec velut partibus in unum coniuncta est, sed est una simpliciter. Quaecumque igitur de divina substantia praedicantur, ea tribus oportet esse communia ; idque signi erit, quae sint quae de divinitatis substantia praedicantur, quod quaecumque hoc modo dicuntur, de singulis in unum collectis tribus singulariter praedicantur. (...) Ita Pater veritas est, Filius veritas est, Spiritus sanctus veritas est ; Pater Filius et Spiritus sanctus non tres veritates sed una veritas est. Si igitur una in his substantia una est veritas, necesse est veritatem substantialiter praedicari. De bonitate de incommutabilitate de iustitia de omnipotentia ac de ceteris omnibus, quae tam de singulis quam de omnibus singulariter praedicamus, manifestum est substantialiter dici. (...) (DP, 4-30).

<p>puissant le Fils, tout-puissant l'Esprit Saint ; et cependant ils ne sont pas trois tout-puissants, mais un seul tout-puissant. Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit Saint est Dieu ; et cependant ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu. Ainsi le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur, l'Esprit Saint est Seigneur ; et cependant ils ne sont pas trois Seigneurs, mais il n'y a qu'un seul Seigneur : parce que de même que la vérité chrétienne nous commande de confesser chacune des personnes en particulier comme Dieu et Seigneur, de même la religion catholique nous interdit de dire qu'il y a trois dieux ou trois seigneurs.</p>	<p>au pluriel, mais d'une seule réalité : la Trinité même. Ainsi, le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit Saint est Dieu ; le Père est bon, le Fils est bon, l'Esprit Saint est bon ; le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant, l'Esprit Saint est tout puissant. Et cependant il n'y a pas trois dieux, trois bons, trois tout-puissants, mais un seul Dieu, bon, tout-puissant, la Trinité même. Et il en va de même de tout autre attribut, quel qu'il soit, qui ne se dit pas des personnes considérées dans leurs relations mutuelles, mais de chaque personne considérée en elle-même⁷⁶. Or, le Père et le Fils ensemble ne sont pas quelque chose de plus vrai que le Père seul ou le Fils seul. Les deux ensembles ne sont pas quelque chose de plus grand que chacun d'eux pris à part. Et comme l'Esprit Saint, lui aussi, est également vrai, le Père et le Fils ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que l'Esprit, parce qu'ils ne sont pas quelque chose de plus vrai. De même, comme le Père et l'Esprit Saint ensemble ne surpassent pas</p>	<p>fragmentée ou disjointe et elle n'est pas assemblée comme par des parties en quelque chose d'unifié ; mais elle est une simplement. De ce fait, tout ce qui est attribué à la substance divine doit être commun aux trois ; et ce qui indiquera la nature de ce qui est attribué à la substance de la divinité, ce sera que tout ce qui est dit de cette manière se trouvera attribué individuellement aux trois réunis chacun à chacun en quelque chose d'un (...). De même, le Père est vérité, le Fils est vérité, l'Esprit Saint est vérité. Père, Fils et Esprit Saint n'est pas trois vérités mais une vérité une. Si donc en eux la substance une est vérité une, il est nécessaire que « vérité » soit attribué substantiellement. Il est manifeste que « bonté », « immutabilité », « justice », « toute-puissance » et tous les autres noms que nous attribuons individuellement tant à chacun qu'à tous, sont dits substantiellement. (...)</p>
---	---	---

⁷⁶ *Diximus alibi, ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem, sicut Pater et Filius, et utriusque Donum Spiritus sanctus : non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum. Quod vero ad se dicuntur singuli, non dici pluraliter tres, sed unum ipsam Trinitatem : sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus ; et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus sanctus, et omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus : nec tamen tres dii, aut tres boni, aut tres omnipotentes ; sed unus Deus, bonus, omnipotens ipsa Trinitas ; et quidquid aliud non ad invicem relative, sed ad se singuli dicuntur. Hoc enim secundum essentiam dicuntur, quia hoc est ibi esse, quod magnum esse, quod bonum esse, quod sapientem esse, et quidquid aliud ad se unaquaeque ibi persona, vel ipsa Trinitas dicitur (DT II, p. 24).*

	<p>le Fils en vérité (ils ne sont pas en effet quelque chose de plus vrai) ils ne le surpassent pas non plus en grandeur. Ainsi encore, le Fils et l'Esprit Saint ensemble ont le même degré de grandeur que le Père seul, parce qu'aussi le même degré de vérité. Ainsi encore, la Trinité même a le même degré de grandeur que chacune des personnes. Celui-là n'est pas plus grand qui n'est pas plus vrai, là où la vérité même est grandeur. Puisque, dans l'essence de la vérité, être, c'est être vrai ; et qu'être grand est être ; il s'ensuit qu'être vrai, c'est être grand. Et donc, là où il y a égalité de vérité, il y a aussi nécessairement égalité de grandeur⁷⁷.</p>	
--	--	--

Dans la comparaison entre ces textes, nous observons que celui de saint Augustin est formellement plus proche du Symbole *Quicumque*. Boèce utilise les mêmes éléments d'argumentation, mais on repère vite un terme que lui est très cher : la substance. La préoccupation de l'unicité substantielle de la Trinité est bien sûr présente chez les deux autres auteurs, mais sans l'usage constant du mot *substantia* et de ses dérivés. Nous trouvons ce mot (décliné en diverses formes) 29 fois dans ce petit traité de 534 mots. Même les personnes de la Trinité ne sont pas aussi souvent mentionnées : le Père apparaît 14 fois, le Fils, 17 et l'Esprit Saint, 16. Le mot Trinité, à son tour, 8 fois. *Substantia* est assurément la notion la plus importante de ce traité.

⁷⁷ (...) *Non autem verius est Pater et Filius simul, quam singulus Pater, aut singulus Filius. Non igitur majus aliquid utrumque simul, quam singulum eorum. Et quoniam aequae vere est etiam Spiritus sanctus, nec Pater et Filius simul majus aliquid est quam ipse, quia nec verius est. Pater quoque et Spiritus sanctus simul, quoniam veritate non superant Filium ; non enim verius sunt ; nec magnitudine superant. Atque ita Filius et Spiritus sanctus simul tam magnum sunt quam Pater solus, quia tam vere sunt. Sic et ipsa Trinitas tam magnum est, quam unaquaeque ibi persona. Non enim ibi major est, quae verior non est, ibi est ipsa veritas magnitudo. Quia in essentia veritatis, hoc est verum esse quod est esse ; et hoc est esse quod est magnum esse : hoc est ergo magnum esse, quod verum esse. Quod igitur ibi aequae verum est, etiam aequae magnum sit necesse est (Ibidem, p. 28).*

Nous retrouvons l'argumentation des deux autres textes, à l'égard du traité de Boèce, tout au long de l'opuscule. Mais on y trouve aussi un développement, avec l'utilisation abondante de la notion de substance pour parler de l'unité divine. De cette manière, nous pouvons affirmer qu'une présentation comme celle de F. Nietzsche, cité en haut, ne rend pas compte de ce développement : selon Nietzsche DP ne serait qu'un plagiat du traité trinitaire de saint Augustin.

Le Symbole *Quicumque* au cours de l'histoire a été attribué à plusieurs auteurs (comme à saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise de Milan ou Vincent de Lérins). Il fut généralement attribué à saint Athanase d'Alexandrie, mais il faut rechercher son auteur parmi les théologiens de l'Occident. Actuellement, l'idée prévaut qu'il a été composé dans le sud de la France, entre 430 et 500, dans la province d'Arles. Son importance au Moyen Âge fut telle qu'on en fit un usage liturgique et qu'il fut placé sur un plan d'égalité avec le symbole apostolique et celui de Nicée⁷⁹.

L'affirmation présente dans les derniers mots du passage transcrit de ce symbole mérit d'être lue de plus près, et nous renvoie à la réflexion sur les « fondements de la foi » : l'affirmation selon laquelle chaque adjectif se rapporte à chacune des trois personnes nous vient de la « vérité chrétienne ». Cependant, l'« interdiction » (*prohibemur*) d'affirmer l'existence de trois dieux, nous vient de la « religion catholique ». Autrement dit, l'auteur de ce symbole définit la vérité chrétienne comme source de la foi ; et la « foi catholique » apparaît comme règle de l'orthodoxie. Et le *fundamentum* auquel Boèce fait appel au début de son traité est plus proche de la première notion. Il parle non à partir de la « foi catholique » proprement, mais de quelque chose d'antérieur, de ses fondements, comme nous l'avons déjà dit au sujet du texte de Boèce.

Par rapport à l'argumentation de l'auteur du Symbole, nous trouvons six adjectifs qui sont attribués à chacune des personnes. Ces six prédicats sont divisés en deux groupes. Dans le premier groupe, nous avons : incréé, immense et éternel. Dans le second, tout-puissant, Dieu et Seigneur. La structure obéit à un « style trinitaire », c'est-à-dire, les mots sont assemblés en groupes de trois. Il s'agit d'une référence explicite au sujet étudié. Nous ne trouvons ce mouvement interne du texte que dans cette partie, si l'on considère l'articulation des phrases en elles mêmes. Autrement dit, le paragraphe qui contient les articles 7 à 20 est articulé sous la forme trinitaire. Cependant, nous

⁷⁹ Cf. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, sous la direction de P. HÜNERMANN, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, p. 27-28.

trouvons aussi au 6^e article trois attributs aux trois personnes : « une même divinité, une gloire égale, une même éternelle majesté »⁸⁰. Aussi dans les articles 21, 22 et 23, l'auteur met en relation les trois attributs « fait », « créé » et « engendré » différemment selon les trois personnes ; mais, pour parler de l'Esprit Saint, il a fallu ajouter qu'il « procède », c'est à dire un quatrième élément⁸¹.

Une dernière remarque comparative envers les trois textes : l'usage des adjectifs, des attributs, référents au Dieu Trinité. Dans le symbole nous trouvons cinq attributs, à savoir : incréé, immense, éternel, tout-puissant et Dieu. Dans le passage du traité augustinien : bon, tout-puissant, Dieu, vrai et grand. Enfin, dans traité de Boèce nous trouvons deux séries. La première est transcrite auparavant, et comporte six caractères : vérité, bonté, immuabilité, justice, toute-puissance ; dans la deuxième série, plus précisément dans les dernières lignes du *De Praedicatione* : Dieu, vérité, justice, bonté, toute-puissance, substance, immuabilité, force, sagesse. Et Boèce ajoute « tout ce qu'on peut imaginer de cette sorte » (DP 60). Cette expression fait écho à « tous les autres noms que nous attribuons individuellement tant à chacun qu'à tous » de DP 25.

Dans sa deuxième série d'attributs, Boèce ajoute quatre caractères : Dieu, substance, force et sagesse. Et il répète les autres cinq de la première série. Comme il n'y a pas d'ordre dans la citation de ces attributs, on peut conclure qu'il n'y a pas de hiérarchie entre eux. S'il en avait une, cela serait contradictoire avec le caractère d'égalité substantielle à l'intérieur de la Trinité.

Le texte du *De Praedicatione* commence avec un avant-propos. Autrement dit, tout l'opuscule porte sur cette enquête : « Je cherche si 'Père', 'Fils' et 'Esprit Saint' sont attribués substantiellement à la divinité ». La réponse se trouve en DP 55 : « 'Trinité' ne convient donc pas à la substance »⁸². Il faut comprendre la notion de Trinité comme l'ensemble des trois personnes citées dans le début du traité : « Or, la diversité des personnes fait la Trinité »⁸³. Il est intéressant de voir que dans le titre de l'opuscule, nous ne trouvons pas le mot « Trinité », mais seulement les noms des trois personnes divines. Vers la fin du traité Boèce utilisera ce mot, toujours en relation avec les noms des personnes divines.

⁸⁰ (...) *sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coeterna maiestas* (H. DENZINGER, *op. cit.*, p. 28).

⁸¹ *Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus ; Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus ; Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens* (DENZINGER, *op. cit.*, p. 29).

⁸² ... *trinitas igitur non pertinet ad substantiam.*

⁸³ ... *at trinitatem personarum diversitas fecit* (...) (DP 55)

Dans cette deuxième partie de notre exposé, nous avons dégagé des éléments importants pour le discours sur Dieu chez Boèce soit en son unité soit en sa pluralité interne : 1) chaque personne trinitaire participe de manière substantielle à l'unité divine ; 2) mais on ne peut pas attribuer à l'unité substantielle ce qui appartient à l'identité personnelle ; 3) les attributs substantiels, attribués à Dieu en son essence, se rapportent à la bonté, au pouvoir, au caractère atemporel, à la grandeur et, bien sûr, à l'unité divine ; 4) l'accent sur l'unité est particulièrement important chez Boèce, comme l'usage du mot « substance » le révèle.

Nous trouvons donc les caractéristiques de la notion de personne divine en lisant le *De Praedicatione*. Le sens de tous ces attributs tend toujours vers l'unité et la pluralité interne à tenir ensemble. A partir de ces éléments, nous compléterons l'analyse en concentrant notre attention sur l'usage du mot « personne » dans cet opuscule. De cette manière, nous pouvons vérifier si les occurrences correspondent aux caractéristiques glanées et vérifier aussi dans quelle mesure émergent de nouveaux sens spécifiquement liés au terme.

2.3 Le mot personne dans le De Praedicatione

Dans l'opuscule *De Praedicatione* nous ne trouvons le terme de « personne » utilisé que quatre fois. Toutes les quatre fois, il s'agit d'une utilisation théologique et relative à la Trinité divine.

La première utilisation est au génitif pluriel, *personarum*, complément de l'adjectif substantivé *pluralitate*. Boèce est en train d'achever son exposé, dans l'avant-dernier paragraphe de ce traité. Le mot « personnes » y est donc utilisé pour parler des « unités » qui composent la pluralité divine, sans que celle-ci perde son unité substantielle. Il est intéressant d'observer que Boèce dans ce texte utilise toujours le pluriel du terme. Même lorsqu'il parle des personnes d'une manière générale, il ne se permet pas d'utiliser le mot au singulier. On y trouve une volonté d'ajuster le langage qui cherche toujours à rappeler la pluralité au sein de l'unité.

Voici la phrase tout entière où *personarum* est présenté pour la première fois : « En effet, le Père n'est pas la Trinité (car celui qui est Père n'est pas Fils et Esprit Saint), le Fils n'est pas la Trinité ni l'Esprit Saint n'est pas la Trinité de même façon,

mais la Trinité consiste à coup sûr en la pluralité des *personnes*, et l'unité en la simplicité de la substance »⁸⁴.

Nous rencontrons encore trois autres utilisations de *persona* : 1) au génitif *personarum* (complément du substantif *trinitatem*) ; 2) nominatif, *personae* (sujet de *divisae sunt*, dans une phrase conditionnelle) ; 3) à l'ablatif, *personis* (régit par *ex*, dans une phrase qui explique la justesse du vocable utilisé pour les « personnes », en ce sens qu'il n'amène pas à la confusion par rapport à la substance.⁸⁵

Au sujet de la première utilisation, il est important de faire quelques remarques. Boèce attire l'attention de son lecteur sur l'élément suivant : on ne doit pas attribuer à chaque personne ou à une personne de manière particulière ce qui relève des trois en même temps. De la même manière, il n'est pas souhaitable d'appliquer le mot « substance » à chaque personne. La présente argumentation nous amène à rappeler la mise en garde des théologiens occidentaux par rapport à l'usage de *hypostasis* en théologie trinitaire⁸⁶. La compréhension de ce terme comme la *substantia* pouvait amener à un trithéisme.

Pourtant, si on lit le premier paragraphe du *De Praedicatione*, nous observons qu'il est possible d'utiliser « substance » par rapport à chaque personne, mais en ce sens qu'elles n'existent pas sinon dans l'unique substance, la Trinité : « Celui que l'on dit le Père est-il substance ? On répond : il est substance (...) Personne n'en doutera non plus quant à l'Esprit Saint : il est substance. Mais quand je récapitule : Père, Fils et Esprit Saint, il n'y en a pas plusieurs, mais c'est une substance une qui s'offre à moi »⁸⁷.

Ce qui est pluriel dans la Trinité, ce sont les personnes ; et c'est la pluralité des personnes, présentées par ces noms relatifs (cf. DP 45) qui constitue la Trinité. Ce n'est pas le cas de la notion de substance, qui ne se lie pas à la diversité. Le terme de « Trinité » ici donc est en relation avec la notion de substance. Son contenu annonce ce qui est commun aux trois personnes, et non leurs particularités ou propriétés personnelles. En ce sens, l'usage du mot « personne » est nécessaire pour exposer la

⁸⁴ (...) *non enim Pater trinitas (qui enim Pater est, Filius ac Spiritus sanctus non est) nec trinitas Filius nec trinitas Spiritus sanctus secundum eundem modum, sed trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in substantiae simplicitate* (DP 50).

⁸⁵ (...) *neesse est quod vocabulum ex personis originem capit id ad substantiam non pertinere ; (...)* (DP 55).

⁸⁶ Voir, par exemple, la fameuse citation de saint Jérôme, dans une de ses lettres : *Mihi credite, venenum sub melle latet ; transfiguravit se angelus Satanae in angelum lucis* (Ep. XV, Ad Damasum papam 22, 357, PL XIII).

⁸⁷ (...) *an qui dicitur 'Pater' substantia sit, respondetur esse substantia (...) Spiritum quoque sanctum substantiam esse nemo dubiaverit. Sed cum rursus colligo Patrem Filium Spiritum sanctum, non plures sed una occurrit esse substantia* (DP 1, 5-10).

vraie pluralité interne qui existe à l'intérieur de l'union substantielle de la Trinité. Le terme « Trinité » tout-court est en soi insuffisant à cette fin.

C'est dans le paragraphe suivant, DP 55-60, que nous trouvons les trois autres occurrences du terme « personne ».

La première phrase de ce paragraphe où le terme apparaît deux fois, au pluriel, continue et explicite l'avis trouvé à la fin du paragraphe antérieur. Voici le texte : « Que si les personnes sont divisées, alors que la substance est indivisée, il est nécessaire que le vocable qui tient son origine des personnes ne convienne pas, lui, à la substance »⁸⁸.

Le vocable « personne » ne comporte donc pas le sens de divisibilité et de diversité impossible au sens de *substantia*. Il est nécessaire (*necesse est*, DP 55) pour la présentation du mystère trinitaire, comme nous l'avons déjà dit.

Ensuite, nous rencontrons le terme « personne » dans cette phrase : « Or, la diversité de personnes fait la Trinité »⁸⁹. Et, après, dans la conclusion : « 'Trinité' ne convient donc pas à la substance »⁹⁰.

Dans le développement du texte, encore dans ce même paragraphe, Boèce séparera les termes relatifs à la diversité et à l'unité substantielle : les noms de chaque personne de la Trinité et le terme « Trinité » lui aussi sont à part des termes dont la notion porte sur la diversité. En revanche, « Dieu », « vérité », « justice », « bonté », « toute-puissance », « substance », « immuabilité », « force », « sagesse » et les termes semblables, ou selon les mots de Boèce « tout ce qu'on peut imaginer de cette sorte »⁹¹ sont dits substantiellement de Dieu.

On peut mettre en relation les termes qui sont du côté de la « diversité » avec ceux qui sont substantiels. Mais, au sujet des termes du premier groupe, nous n'avons pas le droit de les corréler entre eux. Par exemple, on ne dit pas que « Le Père est la Trinité », comme Boèce même en donne un exemple, vis-à-vis des trois personnes (DP 50). En effet, son exemple se trouve chez saint Augustin, comme on le vérifie dans la citation supra (DT II, p. 24). Le dernier paragraphe conclut donc, en reprenant les éléments qui se répètent au long du petit traité, qu'au sujet de la Trinité il faut utiliser des termes relatifs et substantiels simultanément. On les utilise en même temps, pour rendre compte de la complexité du mystère, mais toujours en gardant le caractère soit

⁸⁸ *Quod si personae divisae sunt, substantia vero indivisa, necesse est quod vocabulum ex personis originem capit id ad substantiam non pertinere ; (...).* (DP 55).

⁸⁹ (...) *at trinitatem personarum diversitas fecit : (...)* (DP 55)

⁹⁰ (...) *trinitas igitur non pertinet ad substantiam (Ibidem).*

⁹¹ (...) *et quicquid huiusmodi excogitari potest* (DP 60).

substantiel soit relatif (ou « divers ») de chaque notion. Cette mise en garde est, elle aussi, nécessaire pour rendre compte de la complexité du mystère.

Enfin, le terme de « personne », comme « Trinité » doit être compris dans le cadre de la théologie trinitaire, toujours de manière relative, et non substantielle. Comme nous le lisons dans le texte du *De Trinitate* de saint Augustin, que nous trouvons supra, « dans la Trinité, exprimer les caractères propres et distincts de chacune des personnes revient à exprimer leurs relations mutuelles » (DT II, p. 24).

Les derniers mots du traité synthétisent l'ambition de Boèce dans son œuvre. Ce qu'il cherche, c'est une harmonie, autant que possible, entre la foi et la raison. Nous lisons le conseil final qu'il donne à son interlocuteur : « (...) examine avec le plus grand soin ce qui a été dit et, si tu le peux, conjugue la foi et la raison »⁹².

L'utilisation du « si tu le peux », *si poteris*, n'est pas un signe d'arrogance de quelqu'un qui se voit plus qualifié que son interlocuteur pour réfléchir sur la question. Si c'était le cas, Boèce ne demanderait pas l'avis du Diacre Jean. Quand il demande son avis, il fait confiance à ses capacités. L'auteur montre plutôt qu'il reconnaît la difficulté de la dite harmonisation. Il s'agit d'une reconnaissance tout à fait pertinente surtout quand on prend la Trinité divine comme sujet.

En guise de conclusion, nous pouvons, à partir de nos analyses du terme « personne » dans l'opuscule *De Praedicatione*, discerner trois conclusions relatives à la notion de « personne divine » : 1) chacune des trois personnes est un élément constitutif de toute la Trinité ; 2) Le mot « personne » est le plus adapté à rendre compte du mystère trinitaire en évitant des confusions ; il s'agit donc d'un terme théologique important ; 3) les personnes sont « distinctes », c'est à dire, chacune possède son identité, sans préjudice à l'unité substantielle divine. Ainsi, nous pouvons vérifier qu'il existe une harmonie entre les caractéristiques de la notion de personne divine qu'on a pu observer à partir de l'analyse des thèses principales du texte et de l'usage du terme « personne ».

⁹² (...) *diligentius intueri quae dicta sunt et fidem, si poteris, rationemque coniunge* (DP 65).

3. LE TRAITE *DE SANCTA TRINITATE*

Nous trouvons dans cet opuscule, essentiellement, un ambitieux projet, assez réussi⁹³, de réflexion sur Dieu et la prédication qui lui est relative, à partir de la pensée de saint Augustin⁹⁴, comme Boèce lui-même l'écrit dans ce texte.

D. Bradshaw au moment de présenter le traité *De Sancta Trinitate*, dans son article au sujet des *Opuscula Sacra*, part d'une comparaison non pas avec saint Augustin, mais entre les traités de Boèce et de saint Grégoire de Nysse. Cette comparaison de Bradshaw ne porte pas sur le contenu⁹⁵ ou sur le schéma métaphysique proposé, mais sur le titre. Le texte de saint Grégoire s'appelle *Quod non sint tres dii* (Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς θεοῦς). L'auteur se préoccupe essentiellement de l'orthodoxie dans l'expression du mystère trinitaire. Il ne s'agit pas de trois dieux. Mais la diversité des personnes au sein de la divinité comporte le risque de cette interprétation.

C'est aussi dans le titre de son œuvre que Boèce annonce la question qui l'a conduit à écrire ce traité, comme on peut le lire dans les toutes premières lignes de son texte : « Ici commence le livre *Comment la Trinité est un Dieu-un et non trois dieux* (...) »⁹⁶. Le premier souci de Boèce concerne donc le trithéisme, qui consiste à ne pas professer l'unité des trois personnes divines dans une même substance, mais à attribuer à chacune une substance différente. Comme l'a bien observé Bradshaw, Boèce partage la préoccupation de saint Grégoire de Nysse.

⁹³ Il est pourtant curieux que malgré la célébrité dont l'opuscule *De Sancta Trinitate* a joui au long des siècles, nous ne trouvons aucun article que lui soit dédié chez *The Oxford Handbook of the Trinity* (cf. G. EMERY, M. LEVERING, *The Oxford Handbook of the Trinity* Oxford, Oxford University Press, 2011).

⁹⁴ Cf. J. MARENBNON, *Boethius*, Oxford, Oxford University Press (coll. « Great Medieval Thinkers »), 2003, p. 79.

⁹⁵ Avant Boèce, Grégoire de Nysse a fait déjà usage, spécifiquement dans son traité trinitaire, des outils de la logique, comme le fait Boèce (cf. C. ERISMANN, « The medieval fortunes of the *Opuscula Sacra* » dans J. MARENBNON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 163).

⁹⁶ (...) INCIPIT LIBER QUOMODO TRINITAS UNUS DEUS AC NON TRES DII (...) (ST, titre). D. Bradshaw écrit que nous trouvons ce titre dans quelques manuscrits, mais il ne donne aucune précision sur l'une analyse codicologique (cf. D. BRADSHAW, « The *Opuscula Sacra* : Boethius and theology » dans J. MARENBNON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 106).

Mais le titre complet du traité de Boèce nous donne une autre information intéressante. Son destinataire n'est pas le Diacre Jean, comme dans les autres traités déjà étudiés jusqu'ici, mais Symachus, beau-père de l'auteur⁹⁷. Et Boèce souhaite une réaction de son destinataire, auquel il soumet ses idées, avec une grande confiance. C'est ce que nous lisons dans les premières lignes du prologue : « J'ai pris soin, (...), de vous présenter et communiquer la question scrutée depuis fort longtemps, mise en forme par les raisons et confiée à l'écrit, aussi désireux de votre jugement qu'attaché à notre découverte »⁹⁸. Non seulement l'auteur attend une appréciation, mais il met l'avis de Symachus sur le même plan que sa propre réflexion. Dans l'épilogue de cet écrit, Boèce rappelle à son interlocuteur l'importance de son avis : « Maintenant, la subtilité de la question attend la norme de votre jugement ; celle-là a-t-elle ou non été parcourue correctement jusqu'au bout ? L'autorité de votre sentence statuera »⁹⁹. Il s'agit pourtant d'un trait caractéristique des écrits de Boèce, qui requiert toujours l'avis d'un interlocuteur fiable, comme nous pouvons le vérifier dans ses autres textes, notamment dans les *opuscula sacra*. De cette manière, il faut nuancer la force de ses mots ; ceux-ci comportent des formules de politesse propres à l'auteur ou en usage à l'époque. Mais, l'esprit de discussion et de recherche de la vérité de Boèce, et aussi sa confiance envers l'interlocuteur choisi se révèlent dans ces remarques toujours présentes. Une formule de politesse n'est pas tout-à-fait anodine.

Toujours dans le « Prologue », Boèce parle des problèmes inhérents à sa recherche sur la Trinité. Il indique précisément deux problèmes, qui sont liés aux éléments dont nous venons de parler : la difficulté propre à ce genre de recherche et celle de trouver des interlocuteurs fiables pour en discuter : « (...) tant à cause de la

⁹⁷ « À son beau-père Q. Aurelius Memmius Symmachus, homme clarissime et illustre, ex-consul ordinaire et patrice » (ST, titre). Aussi dans le traité *Contra Eutychen et Nestorium* nous trouvons le même interlocuteur.

⁹⁸ *Investigatam diutissime quaestionem, (...), formatam rationibus litterisque mandatam offerendam vobis communicandamque curavi, tam vestri cupidus iudicii quam nostri studiosus inventi.* (ST 1-5). Dans sa note au mot *inventi*, Galonnier propose deux possibilités d'interprétation. La première, qui se situe dans la préface à l'œuvre *De Institutione arithmetica* la phrase : *non maiore censibitur auctor merito quam probator*. Une deuxième possibilité (préférée par Galonnier) se trouve dans *In Ciceronis Topica : continens in se inveniendi iuducandique peritam* (cf. A. GALONNIER, « notes de la traduction », in BOÈCE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, texte latin de l'édition de Claudio Moreschini, introduction, traduction et commentaire par Alain GALONNIER, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2013, p. 163, n. 252).

⁹⁹ *Nunc vestri Norman iudicii exspectat subtilitas quaestionis ; quae utrum recte decursa sit an minime, vestrae statuet pronuntiationis auctoritas* (ST 355-360).

difficulté même de la matière, qu'à cause surtout de ce que je n'en parle qu'avec de rares personnes, en fait avec vous seulement »¹⁰⁰.

D. Bradshaw, pour parler de la difficulté du texte de Boèce, continue à comparer le traité de notre auteur à celui de saint Grégoire de Nysse :

Grégoire écrit dans un langage simple, compréhensible par tout laïque éduqué. Le centre de gravité de son argument se trouve plutôt dans l'Écriture que dans la philosophie, et sa prémisse fondamentale c'est de séparer l'existence personnelle du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, ce qu'il considère un donné de révélation (...).

Même une connaissance superficielle du *De Sancta Trinitate* de Boèce révélera que nous trouvons ici une manière de penser tout-à-fait différente (...). Différemment de Grégoire (...), il préfère présenter ses résultats comme une recherche théorique privée. Il souligne qu'il n'écrit que pour son beau-père Symachus, qu'est le seul, il juge, capable de comprendre les subtilités de son argumentation¹⁰¹.

Le titre et les premières lignes du prologue de l'opuscule *De Sancta Trinitate* nous ont fourni trois informations qui nous donnent le cadre de ce texte : 1) sa principale préoccupation est de montrer l'unicité de Dieu ; 2) il s'agit d'un texte adressé à un savant, en qui l'auteur se confie et duquel il attend l'avis ; 3) ce texte se révèle complexe, puisqu'il porte sur un sujet exigeant. Quant au troisième point, nous le verrons, Boèce souhaite aussi un texte qui ne soit lisible que par un petit nombre de gens.

Ces éléments nous donnent le cadre général de ce traité, qui nous apportera des traits importants pour la compréhension de la notion de personne divine dans l'œuvre de Boèce.

3.1 Aspects généraux du De Sancta Trinitate

Dans son article « The medieval fortunes of the *Opuscula Sacra* », C. Erismann pointe deux commentaires du traité *De Sancta Trinitate* de Boèce importants dans l'histoire de la pensée occidentale. La portée de ces textes nous amène à envisager la

¹⁰⁰ ... cum ex ipsa materiae difficultate tum ex eo quod raris, id est vobis tantum, conloquor, intelligi potest (ST 5).

¹⁰¹ Gregory writes in simple language intelligible to any educated layman. The centre of gravity of his argument lies in Scripture rather than philosophy, and his fundamental premise is the separate personal existence of the Father, Son, and Holy Spirit, which he considers a datum of revelation (...).

Even a superficial acquaintance with Boethius' *On the Trinity* will reveal that we are here in a different world of thought (...). Unlike Gregory (...), he prefers to present his results as a private theoretical inquiry. He emphasizes that he writes only for his father-in-law Symmachus, whom alone he judges capable of understanding the subtleties of his argument (D. BRADSHAW, « The *Opuscula Sacra*: Boethius and theology », *op. cit.*, p. 108).

réception du traité de Boèce que nous sommes en train d'étudier ici. Il s'agit des commentaires produits par Gilbert de la Porrée et Thomas d'Aquin.

Le commentaire du chartrain Gilbert de la Porrée a beaucoup circulé, surtout au XII^e siècle. Son autorité par rapport aux *Opuscula Sacra* était telle qu'il a été appelé, dans ce contexte, « Le Commentateur ». Il est intéressant de noter que les commentaires de cet auteur ont réveillé une réaction conservatrice, dont les chefs ont été Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras¹⁰². C. Erismann cite, à titre d'exemple, la critique de Clarembaud d'Arras, ce qui nous donne une idée des points fondamentaux des travaux de Gilbert : « Clarembaud critique Gilbert sur les universels et sur les formes, et lui reproche à plusieurs reprises de postuler des différences numériques entre les trois personnes de la Trinité »¹⁰³. Gilbert a rencontré pas mal de problèmes à cause de ses écrits, surtout aux Conciles de Paris (1147) et de Reims (1148). Thomas d'Aquin le cite quatre fois au long de son œuvre, toujours en lui reprochant d'avoir affirmé l'existence d'une certaine accidentalité au sein de la Trinité, dans le contexte de ses thèses sur les personnes divines¹⁰⁴.

Mais Gilbert n'a pas eu que des opposants. John de Salisbury dédie une partie (sept chapitres, sur un total de quarante et six) de son *Historia Pontificalis* à la pensée de Gilbert. Dans cet écrit, le futur évêque de Chartres appelle Gilbert « l'homme le plus savant de nos jours »¹⁰⁵, et montre une connaissance profonde non pas seulement des affaires ecclésiastiques sur le procès de Gilbert (où le grand opposant a été saint Bernard), mais aussi de ses subtils écrits théologiques. Nous trouvons donc chez John de Salisbury un important résumé de la pensée de Gilbert de la Porrée ; elle a fait couler beaucoup d'encre au XII^e siècle.

Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin a commenté deux œuvres de Boèce : *De Sancta Trinitate* et *De Hebdomadibus* (dans cet ordre). Ces deux commentaires ont été faits pendant sa jeunesse, à Paris¹⁰⁶. C. Erlismann attire l'attention sur le fait que Thomas a commenté ces deux textes, même s'ils ne faisaient pas partie du *curriculum* des

¹⁰² Cf. Ch. ERISMANN, « The medieval fortunes of the *Opuscula Sacra* », dans J. Marenbon, *The Cambridge Companion to Boethius, op. cit.*, p. 160.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cf. SS I, l. 33, q. 1 co. ; a. 5 ; ST I, q. 28, a. 2, co. ; q. 39, a. 6, ad. 1.

¹⁰⁵ (...) *vir etate nostra litteratissimus magister Gislebertus episcopus Pictaorum* (...) (JOHN OF SALISBURY, *The Historia Pontificalis*, édité par M. CHIBNALL, London, Thomas Nelson and Sons Ltd. (coll. « Nelson's Medieval Texts »), 1956, p. 15).

¹⁰⁶ C. Erismann l'affirme pour les deux textes (Cf. C. ERISMANN, « The medieval fortunes of the *Opuscula Sacra* », *op. cit.*, p. 161). Cependant, Torrell rappelle que R.-A. Gauthier (cf. Léon., t. 25/2, p. 498) n'est pas catégorique à ce sujet (cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2015, p. 460).

universités de son temps¹⁰⁷. Cela peut montrer un intérêt personnel de saint Thomas pour Boèce.

La notice que nous fournit J.-P. Torrell au sujet du commentaire de saint Thomas au *De Sancta Trinitate* est assez complète pour nous donner une idée de ce travail inachevé :

Cet ouvrage, pour lequel on possède l'un des rares autographes de Thomas, fut rédigé lors de son premier séjour d'enseignement parisien, dans les années 1257-58 ou au début de 1259, entre le milieu du *De veritate* et le début du *Contra Gentiles*. Thomas est le seul auteur du XIII^e siècle à avoir commenté ce texte. L'ouvrage est inachevé, et l'exposition du texte du *De Trinitate* de Boèce (menée jusqu'aux premières lignes du chapitre 2) est brève. Les questions développées traitent de la connaissance humaine de Dieu ; c'est à cette occasion qu'il a produit ses élaborations les plus poussées sur la philosophie des sciences¹⁰⁸.

Nous ne trouvons pas dans le commentaire de saint Thomas d'importants développements au sujet de la théologie trinitaire. Nous pouvons dire, du moins à partir du court texte qu'il a laissé, que sur ce point saint Thomas s'intéresse plutôt à l'épistémologie.

Ici, il est intéressant de citer ce qu'a écrit Thomas d'Aquin dans son commentaire sur la méthodologie de cet opuscule de Boèce, vers la fin de son commentaire au *Prologus*, en citant saint Augustin :

Il y a une double manière d'étudier la Trinité, comme a dit Augustin dans le premier livre du *De Trinitate*, c'est-à-dire, par les autorités et par des arguments rationnels (...). Boèce a choisi de travailler (...) par des arguments rationnels, en présupposant ce qui a été étudié par les autres par les autorités »¹⁰⁹.

Les deux exemples nous montrent donc le rayonnement du texte de Boèce. Nous pouvons observer qu'il s'agissait d'un traité important au XII^e siècle, point de départ de diverses polémiques. Cependant, au XIII^e, quand saint Thomas l'a commenté, il avait sombré dans l'oubli.

De même que dans ses autres textes, Boèce n'épargne pas ses adversaires, chez lesquels il trouve de la « paresse de pensée » et de la « jalousie »¹¹⁰. Ce genre d'indications a donné des éléments aux chercheurs pour identifier les ennemis de Boèce. Prenant en compte la manière dont l'auteur a fini ses jours, nous pouvons conclure que

¹⁰⁷ Cf. C. ERISMANN, « The medieval fortunes of the *Opuscula Sacra* », *op. cit.*, p. 157.

¹⁰⁸ J.-P. TORRELL, *Initiation...*, *op. cit.*, p. 459.

¹⁰⁹ *Modus autem de Trinitate tractandi duplex est, ut dicit Augustinus in I De Trinitate, scilicet per actoritates et per rationes (...). Boetius vero eligit prosequi (...) per rationes, presupponens hoc quod ab aliis per actoritates fuerat prosequutum* (Léon. L, p. 76). Notre traduction.

¹¹⁰ (...) *partim ignava segnitie partim callidus livor occurrit, (...)* (ST 10).

ses opposants n'étaient pas rares ni dépourvus d'influence politique non plus. Nous trouvons toujours une mise en garde de l'auteur à l'égard d'autres commentateurs. Et le mépris avec lequel il les présente est lié à cette mise en garde, ou même à un développement de cette disposition d'esprit.

Sur ce même sujet, c'est-à-dire à propos des disputes de Boèce, nous trouvons, ici comme en d'autres passages des *Opuscula Sacra*, des mots qui nous amènent à parler d'un certain élitisme philosophique chez notre auteur¹¹¹. Il ne s'agit pas d'un élitisme qui puisse ressembler à un certain gnosticisme. Il s'agit plutôt d'une conception de fond selon laquelle on ne peut pas professer adéquatement le christianisme sans une vraie intelligence de la foi. Chez Boèce, il est évident que la raison ne s'oppose pas à la foi. En effet, il ne lui est pas possible de professer la foi chrétienne sans réflexion. Nous pouvons affirmer que pour cet auteur, la théologie découle nécessairement de la foi chrétienne. Une phrase de L. M. de Rijk, par laquelle cet auteur souhaite résumer l'avis de M. Grabmann à propos de la Scolastique, peut synthétiser l'ambition de Boèce dans ses œuvres théologiques : « rendre possible un aperçu systématique des vérités de salut »¹¹².

Ainsi, Boèce pense à se prémunir de ses adversaires, qu'il n'hésite pas à appeler *hominum monstris*. La première phrase du chapitre premier nous amène à songer qu'il a en tête des hérétiques comme s'il étaient devant lui (tels les Ariens¹¹³, qu'il cite – cf. ST 40): « Plusieurs usurpent le respect (qui est dû) à la religion chrétienne (...) »¹¹⁴. Sa stratégie, pour protéger son écrit, se trouve dans un style¹¹⁵ concis et obscur : « Voilà pourquoi je condense mon style par la concision et je dissimule par des significations de

¹¹¹ D. Bradshaw propose une raison pour expliquer l'élitisme de Boèce, encore en le comparant avec saint Grégoire de Nysse (et aussi à d'autres auteurs Pères) : Boèce n'avait pas une charge pastorale qui l'amènerait à être plus clair : *Such elitism may offend modern sensibilities, but we must remember that Boethius was not a bishop, as were Gregory and most others who had participated in the fourth-century debates, so he had no obligation to teach theology publicly* (D. BRADSHAW, « The *Opuscula Sacra* : Boethius and theology » *op. cit.*, p. 108).

¹¹² Cité par A. GALONNIER, « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 118, n. 241.

¹¹³ « Lecteur d'Augustin, Boèce dut donc connaître de la position arienne la même présentation que celle qu'en fit son aîné, polie par un siècle de censure et vraisemblablement dénaturée (...) » (A. GALONNIER, « Introduction » dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 37).

¹¹⁴ *Christianae religionis reverentiam plures usurpant* (...) (ST 30-35).

¹¹⁵ Attention à l'usage du mot *stylus* (*stilus*, dans la transcription de la *Loeb Classical Library*) : Boèce utilise ce mot deux fois dans ce prologue. Le terme signifie en même temps la manière d'écrire et l'instrument d'écriture (cf. A. GALONNIER, *op. cit.*, p. 163, n. 253). Dans ce sens, nous pouvons trouver un jeu de mots dans la phrase : *Qua in re quid mihi sit animi quotiens stilo cogitata commendo, (...)* (ST 5). Sans cette explication, la traduction d'A. Galonnier n'a pas beaucoup de sens en langue française (« ... toutes les fois que je livre mes réflexions au style ... »). Mais l'auteur a bien prévu une note.

mots nouveaux les emprunts faits aux disciplines intimes de la philosophie¹¹⁶, afin qu'ils parlent à moi seulement, et à vous s'il vous arrive de tourner les yeux vers eux ; (...) »¹¹⁷. Les autres, inaptes à saisir les lignes de cet opuscule « paraîtront par là même indignes de les lire »¹¹⁸. Si l'obscurité de Boèce semble, dans ce qu'il écrit, « stratégique », il faut dire aussi qu'il n'éprouve pas de difficultés à rendre son texte obscur, puisque son sujet porte en soi-même un considérable niveau de complexité.

À la fin de son « Introduction » au *De Sancta Trinitate*, A. Galonnier, à partir de l'étude de V. Schurr, signale huit séries de deux affirmations (trois, dans la dernière) qu'il appelle « contradictions apparentes ». La plupart de ces contradictions seraient intentionnelles, de la part de Boèce, pour dérouter le lecteur indigne. D'autres portent plutôt sur la question des mots justes pour la traduction en langues modernes¹¹⁹.

Après ces traits généraux du traité, nous pouvons examiner des points précis qui nous apportent des éléments de réflexion sur la notion de personne et, en même temps, nous montrent les axes principaux de la réflexion de Boèce sur la Trinité.

3.2 La méthode du traité : une théologie philosophique tout-court ?

Nous trouvons au début de cet écrit un important sujet de réflexion. Il s'agit de l'importance accordée à la grâce divine, nécessaire pour conduire ce genre d'étude, selon Boèce. Cette préoccupation nous montre aussi, d'une manière générale, la présence des « semences de raisons qui proviennent des écrits du bienheureux Augustin (...) »¹²⁰, autrement dit, l'influence de saint Augustin dans la pensée de notre auteur. Il faut y ajouter que le schéma métaphysique utilisé par Boèce, selon lequel Dieu, différemment des créatures, ne dépend de rien en dehors de lui-même (idée fondamentale du *De Hebdomadibus*), vient du cinquième chapitre du traité *De Trinitate* de saint Augustin¹²¹. Mais nous discernons dans cette même préoccupation, une

¹¹⁶ Boèce parlera de ces disciplines au chapitre 2 de ce traité. Nous y reviendrons donc. A. Galonnier, dans son « Introduction » remarque que « le vocabulaire qui lui (Boèce) sert à préciser la nature de son intervention concentre un trop grand nombre de termes qui appartiennent au lexique du logicien » (GALONNIER, A., « Notes de la traduction », in BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 31).

¹¹⁷ *Idcirco stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo, ut haec mihi tanto vobisque, si quando ad ea convertis oculos, conloquantur ; (...)* (ST 15).

¹¹⁸ *... ad ea etiam legenda videantur indigni* (ST 20).

¹¹⁹ A. GALONNIER, *op. cit.*, p. 118-123.

¹²⁰ *... ex beati Augustini scriptis semina rationum...* (ST 30).

¹²¹ Nous trouvons cette affirmation chez Marenbon : *Boethius's metaphysical scheme uses the distinction brought out by Augustine in "On the Trinity" V between God, who depends on nothing outside himself,*

méthode qui s'éloigne considérablement (comme saint Thomas l'a observé) de la manière traditionnelle de faire la théologie. Néanmoins, cela ne signifie pas que nous lisions ici un traité rationnel tout court. Si nous prenons en compte l'ensemble du texte, notre avis est évident. En ce sens, nous présenterons les passages du traité dans lesquels il est clair que pour notre auteur la grâce est toujours nécessaire pour réussir une étude théologique.

En effet, en même temps que Boèce écrit que son but 'est de réfléchir dans les bornes de la raison (« Sans doute faut-il chercher à obtenir de nous autant que le regard de la raison humaine est capable de se hausser vers les hauteurs de la divinité »¹²²), dans les dernières lignes de ce traité, nous lisons : « Que si nous avons fourni, avec le secours de la grâce divine, des appuis convenables d'arguments à un jugement de lui-même très solide par les fondements de la foi, la joie de l'œuvre accomplie retournera là d'où provient l'effet »¹²³. En lisant cette affirmation, nous pouvons nous-mêmes nous poser la question suivante : est-ce que l'auteur ne s'en tient pas au propos initial, que nous venons de citer ?

A. Galonnier, en écrivant sur le Prologue du *De Sancta Trinitate*, suggère l'existence d'une « profanation méthodologique » de la part de Boèce dans ce traité : « l'installation progressive d'un *modus argumentativus* par des instruments entièrement profanes, empruntés à la rhétorique et à la dialectique, et le rapprochement entre théologie et médecine, qui banalise la première comme simple discipline du savoir global »¹²⁴. L'analyse de Galonnier est insérée dans sa lecture de tous les *Opuscula Sacra* dans l'optique d'une « théologie ancillaire ». Il cherchera même plusieurs arguments extérieurs pour conforter son propos¹²⁵.

En vue d'augmenter le champ de la discussion, si nous lisons attentivement la première phrase du traité, où Boèce affirme avoir réfléchi soigneusement à propos de son sujet « pour autant que la lumière divine s'accommode de l'étincelle de notre pensée, de vous présenter »¹²⁶, nous observons que l'auteur ne fait pas confiance entièrement dans la raison humaine. Alors, dès le début de son texte, nous voyons que

and other things, which have their attributes through participation (J. MARENBNON, *Boethius*, Oxford, *op. cit.*, p. 79). Toutes les traductions de l'anglais dans ce texte sont nôtres.

¹²² *Sane tantum a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere* (ST 20).

¹²³ *Quod si, sententiae fidei fundamentis sponte firmissime, opitulante gratia divina, idonea argumentorum adiumenta praestitimus, illuc perfecti operis laetitia remebit unde venit effectus. Quod si ultra se humanitas nequivit ascendere, quantum imbecillitas subtrahit vota supplebunt* (ST 360-365).

¹²⁴ GALONNIER, A., « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 25.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 28-32.43-49.

¹²⁶ (...) *quantum nostrae mentis igniculum lux divina dignata est, (...)* (ST 1).

chez Boèce il n'est pas tout-à-fait possible de réaliser son étude sans le concours de la grâce divine, c'est-à-dire, sans aide surnaturelle. Nous n'y trouvons pas en premier lieu d'affirmations sur la méthode théologique ou sur le caractère surnaturel des éléments de la réflexion. L'auteur sait que son travail porte *sur* des réalités sacrées. Il voit donc le besoin de l'aide d'en-haut, tout simplement. De cette façon, conclure que Boèce mène dans ce traité une étude purement rationnelle ne fait pas justice à l'ensemble des références à la grâce divine présentes dans ce texte, c'est-à-dire à la pensée exprimée dans cet opuscule elle-même. Dans la lignée des autres *Opuscula Sacra*, nous discernons plutôt un effort t d'harmonie entre la raison et la foi. De cette manière, nous pouvons répondre négativement à la question que nous-mêmes avons posée quelques lignes plus haut : Boèce ne tient pas sa résolution de penser avec l'aide des instruments rationnels le mystère trinitaire. Il voit, cependant, les limites propres à la raison pour son sujet d'étude. D'autre part, l'auteur est aussi conscient que s'il nous manque les données rationnelles dans le cadre de la réflexion, l'analyse peut être insatisfaisante pour le philosophe¹²⁷.

Enfin, les considérations rationnelles et logiques ici trouvées s'appuient sur des données révélées. L'auteur se propose d'approfondir l'intelligence de la foi catholique. Sa présentation de la méthode de la théologie philosophique (cf. ST 60-120, le chapitre 2), ne constitue qu'un appui pour son argumentation.) Donc nous ne trouverons pas ici une théologie philosophique tout court. Le mystère de la Sainte Trinité porte, nécessairement, sur la foi révélée. Ainsi, la thèse de Galonnier, selon laquelle nous ne trouverons pas de considération de la foi, mais seulement de la raison, chez le *De Sancta Trinitate*¹²⁸ est difficile à soutenir.

Après ces éléments introductifs que nous trouvons dans le prologue, il faut considérer dans le traité *De Sancta Trinitate* les traits intéressants pour la compréhension du concept de personne divine. Ces données, comme dans d'autres *Opuscula Sacra*, nous les discernerons au long du traité.

Pourtant, dans ce traité de 2.910 mots, le mot *persona* lui-même n'apparaît qu'une seule fois ici, au génitif pluriel, à la ligne 316, lors de l'étude des relations, presque à la fin du texte. Les réflexions sur l'indifférence, le nombre, les catégories

¹²⁷ Pour cette raison, la conclusion de A. Arlig à ce propos n'est pas précise, quand il dit : *Boethius seems to be aware that his treatments of the Incarnation and the Trinity will not completely satisfy the philosopher* (A. ARLIG, « The metaphysics of individuals in the *Opuscula Sacra* » dans J. MARENBOON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 151).

¹²⁸ GALONNIER, A., « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 27.

appliquées à Dieu (avec une attention spéciale à la relation) apportent plusieurs éléments d'approfondissement de la pensée de Boèce sur la personne divine, comme nous le verrons.

3.3 *L'indifferentia comme constitutive de l'unité divine*

Le premier chapitre de cet opuscule porte sur l'*indifferentia*. Boèce explicite son usage du terme *indifferentia* en exprimant la doctrine catholique sur la Trinité : « Sa doctrine concernant l'unité de la Trinité est (celle-ci) : 'le Père', disent (les Chrétiens), 'est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit Saint est Dieu'. Par conséquent Père, Fils et Esprit Saint (sont) un et non trois. La raison de cette conjonction est la non-différence »¹²⁹. La signification d'*indifferentia* doit être comprise par rapport au nombre : la différence se rapporte aux accidents (nous traiterons du nombre trouvé en Dieu ensuite). Nous ne discernons pas de non-différence radicale, mais une différence spécifiquement divine. Ainsi, dans ce traité, la différence devient instrument d'orthodoxie, et non plus d'hétérodoxie.

Après avoir exprimé la foi trinitaire, l'auteur introduit le vocable *indifferentia*, qui peut être traduit par « non-différence », terme dont la signification prête moins à confusion que celui d'« indifférence ». Cette « non-différence », affirme Boèce, est la raison de l'union intime et substantielle, dans l'unité, qui est ici appelée « conjonction ». Nous ne trouvons pas de manière assez nette en quoi la non-différence induit une conjonction. Pourtant, nous pouvons dire que l'*indifferentia* attribue une qualité d'égalité entre les personnes entre lesquelles il y a conjonction. Il y a une harmonieuse similarité égalitaire qui montre la qualité de l'union.

Dans le contexte christologique, Boèce utilise le même mot dans son opuscule *Contra Eutychen et Nestorium*. Le sujet du chapitre 4 de ce traité est l'affirmation de la *coniunctio* des deux natures christiques, conjonction qu'il appelle *copulatio*. En réfléchissant sur l'union des deux natures, la divine et l'humaine, dans l'unique personne du Christ, Boèce s'interroge : « Quelle conjonction de l'homme et de Dieu est

¹²⁹ *Cuius haec de Trinitatis unitate sententia est: "Pater", inquit, "Deus Filius Deus Spiritus sanctus Deus". Igitur Pater Filius Spiritus sanctus unus, non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia* (ST 35-40). Nous avons fait ici de petits changements dans la traduction de A. Galonnier, à savoir : 1) nous avons répété le verbe « est » dans l'affirmation relative à chaque personne de la Trinité (Galonnier avait écrit « 'Le Père' disent (les Chrétiens) 'est Dieu, le Fils Dieu, l'Esprit saint Dieu' ») ; 2) Nous avons mis le « saint » de l'Esprit en majuscule, pour l'uniformiser avec notre usage.

donc réalisée ? »¹³⁰ Ensuite, il a recouru à la pensée hellénique, pour mieux faire comprendre son usage du mot *coniunctio* : « Ce mode de conjonction, les Grecs l'appellent κατά παράθεσιν »¹³¹. Et il ajoute, en concluant : « Même ce qui est conjoint par plusieurs choses, comme un amas, un chœur, est néanmoins un. Or, nous confessons ouvertement et sincèrement que le Christ est ; nous disons par conséquent que le Christ est un. Que s'il en est ainsi, il est nécessaire de dire sans hésitation que le Christ est aussi une personne une »¹³². Nous reviendrons sur ce point dans l'analyse du traité *Contra Eutychen et Nestorium*. Cependant, les phrases ici transcrites, pour l'étude de la notion de « conjonction » nous donnent un cadre comparatif important pour la compréhension de cette notion chez Boèce.

De même qu'il y a nécessairement une unité entre les deux natures du Christ, il y a une unité dans le Dieu Trinitaire, *mutatis mutantis*. L'unité des natures dans le Christ ne change l'identité d'aucune des natures en lui présentes, c'est-à-dire, sans confusion ni séparation, selon la formule du Concile de Chalcédoine, en référence aux hérétiques¹³³. Pareillement, l'unité, ou la conjonction des personnes ne compromet pas l'unité trinitaire.

Mais il convient de mettre en garde contre cette comparaison. À la différence de ce qui se passe pour le Christ, où nous trouvons deux natures différentes, Boèce met en relation la conjonction avec la « non-différence » entre les personnes. Dans les deux cas, il y a une unité des réalités diverses. Dans le cas du Christ, la différence est mise en évidence. Chez la Trinité, l'*indifferentia*. Il n'y a pas bien entendu une différence de nature entre les personnes divines. Mais, de toute façon, cette « non-différence » n'efface pas l'identité de chacune des personnes. A. Arlig écrit sur ce point : « Les personnes sont des caractéristiques réelles de Dieu, et il y a une vraie différence entre les personnes »¹³⁴.

Si l'on fait appel à un témoignage extérieur sur la notion de « conjonction », nous le trouvons dans le *Peri hermeneias* d'Aristote (œuvre commentée par Boèce) : le

¹³⁰ *Quae est igitur facta hominis dei que coniunctio?* (CEN 285).

¹³¹ *Quem coniunctionis Graeci modum κατά παράθεσιν vocant* (CEN 285).

¹³² *Etiam ea quae ex pluribus coniunguntur, ut acervus, chorus, unum tamen sunt. Sed esse Christum manifeste ac veraciter confitemur ; unum igitur esse dicimus Christum. Quod si ita est, unam quoque Christi sine dubitatione personam esse necesse est* (CEN 300).

¹³³ « Il [le Concile] s'oppose en effet à ceux qui tentent de diviser le mystère de l'économie en une dualité de fils ; il repousse loin de l'assemblée des prêtres ceux qui osent dire passible la divinité du Fils unique ; il s'élève contre ceux qui imaginent, à propos des deux natures du Christ, un mélange ou une confusion ; (...) ». (DZ, p. 107).

¹³⁴ *The Persons are real features of God, and there is a real difference between the Persons* (A. ARLIG, « The metaphysics of individuals in the *Opuscula Sacra* », *op. cit.*, p. 149).

terme présente alors un même profil sémantique. Le terme utilisé dans cette œuvre est σύνδεσμος. Il s'agit très vraisemblablement de la source de notre auteur.

En guise de conclusion de cette partie, nous trouvons donc deux traits essentiels de la personne divine : 1) entre les personnes il y a une *indifferentia* ; 2) sur cette « non-différence » repose la conjonction entre les personnes, c'est-à-dire une unité harmonieuse ; 3) ni l'*indifferentia* ni la conjonction n'annulent l'identité propre de chaque personne divine.

3.4 L'altérité au cœur de l'unité divine : le binôme *idem-ipse*

Boèce avance, ensuite, vers un problème dont il ne présentera la solution que plus tard, à la fin de ce même opuscule : l'altérité. En citant les erreurs des Arriens « qui diversifiant la trinité par des échelles de mérites, la rompent et la dispersent en une pluralité. L'altérité est effectivement le principe de la pluralité (...) »¹³⁵. Ici l'intention de l'auteur est d'affirmer la non-différence. Il le fait en présentant les erreurs des opposants. Mais il touche aussi le thème de la « pluralité », qui porte sur l'« altérité », comme nous venons de lire. Il s'agit d'un élément essentiel, dans le projet de Boèce, à l'égard d'une compréhension d'une altérité interne qui ne détruit pas l'unité divine. D'abord, l'auteur traitera de la question au niveau de la nature créée. À ce sujet, A. Galonnier précise :

En Dieu, est-il posé, la différence engendre la pluralité, qui a pour principe général l'altérité, c'est-à-dire est rendue intelligible par elle. Soulignons-le au passage, cette interdépendance entre différence et altérité a toutes les chances de provenir de l'Isagoge, où Porphyre les lie étroitement en déclarant que « parmi les différences (διαφορά) les unes rendent d'une qualité autre (ἄλλοῖον), et les autres (rendent) autre (ἄλλο) »¹³⁶.

Pour poursuivre sa pensée au sujet de la pluralité, Boèce change de terme ; mais ce changement n'apporte pas de conséquences. Il utilise *diversitas*, mais avec la même signification de *pluralitas*¹³⁷. Cette pluralité (identique, donc, à la diversité), réside soit dans un genre, soit dans une espèce, soit dans un nombre. Mais, à partir de ces trois modalités, nous disons que les êtres ne sont pas seulement divers, mais aussi identiques

¹³⁵ (...) *qui gradibus meritorum Trinitatem variantes distrahunt atque in pluralitatem diducunt. Principium enim pluralitatis alteritas est ; (...)* (ST 40-45).

¹³⁶ GALONNIER, A., « Introduction », dans BOËCE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 38.

¹³⁷ Galonnier parle d'un certain « manque de fermeté » de Boèce à l'égard du vocabulaire, par rapport à *diversitas* et *pluralitas* (cf. GALONNIER, A., « Introduction », dans BOËCE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 72).

(*idem*). Boèce constate ainsi que, à l'égard du genre, de l'espèce et du nombre nous trouvons en même temps l'égalité et la diversité. C'est son point de départ pour appliquer ces notions à l'étude de Dieu.

Il y a une différence importante entre les termes *idem* et *ipse* qui est explorée par Boèce, en sorte de maintenir la distinction des personnes et l'unité divine. Boèce écrit : *idem, non ipse* (DT 165). De cette sorte, la répétition du même (*idem*) apparaît comme constitutive de l'unité trinitaire, en évoquant l'identité sans impliquer l'ipséité¹³⁸. Marius Victorinus, au début de son *Adversum Arium* articule lui aussi le binôme *idem-ipsium* (lu par P. Hadot comme traduction de ὁμοούσιος-ταυτούσιος)¹³⁹. Pour Marius Victorinus, l'ipséité sans identité personnelle conduit au patripassianisme, et l'identité personnelle sans l'ipséité rend nécessaire de penser à une substance antérieure¹⁴⁰.

Dans les exemples donnés par Boèce (cf. ST 50-55), nous constatons ses affirmations sur l'identité :

- À l'égard du genre : l'homme est identique au cheval. Les deux sont des animaux (ils ont le même genre) ;
- À l'égard de l'espèce : Caton est identique à Cicéron. Les deux sont hommes (ils font partie de la même espèce) ;
- À l'égard du nombre : Tullius et Cicéron. Chacun est unique par rapport au nombre.

Les différences sont donc trouvées, dans ce troisième cas, dans les accidents : « Mais c'est la variété des accidents qui fait la différence selon le nombre »¹⁴¹. Même si nous faisons abstraction des accidents dans les choses, restera toujours un accident : le lieu (cf. ST 60) ; cette information sera résignifiée ensuite (comme toutes les autres catégories, quand elles se rapporteront à Dieu). Avec cette remarque, Boèce finit ce chapitre. Nous savons qu'il doit faire face aux problèmes que portent ses affirmations quant à leur orthodoxie de la foi, puisque l'unité et simplicité divines n'admettent pas des accidents en Dieu.

Il est important ici de réfléchir un peu plus au sujet de l'individuation des sujets ou des substances par les accidents. Selon K. Trego, en l'absence des livres de la *Métaphysique*, les auteurs du premier Moyen Âge latin ont pu connaître l'ousiologie d'Aristote par le traité des *Catégories*, dont la tradition interprétative « exhibe et retient

¹³⁸ Cf. GALONNIER, A., « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 78.

¹³⁹ *Idem*, p. 78-79.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Sed numero differentiam accidentium varietas facit* (ST 55).

de l'ousiologie aristotélicienne le modèle de l'inhérence des 'accidents' en un sujet »¹⁴². Il n'est pas différent pour Boèce, commentateur des *Catégories*, bien sûr. De cette manière, nous comprenons que nous sommes dans une longue tradition interprétative à ce sujet. Mais Boèce franchira ce modèle pour parler de Dieu.

Nous n'avons pas, dans ce sous-item, beaucoup de données importantes pour la notion de personne, puisque la question principale, la diversité-altérité en Dieu est ouverte, mais sans aboutir. Néanmoins, il y a une réflexion intéressante ici, à partir du binôme *idem-ipse* : en Dieu, les personnes gardent leur unité sans toucher leur identité. Il ne s'agit pas bien entendu d'un trait nouveau à l'égard de la Trinité ; mais la subtileté dans la manière d'argumenter montre un développement du traité de Boèce. Nous en avons une autre argumentation en vue de l'intelligence de ce mystère.

3. 5 *Les parties de la philosophie spéculative*

Le deuxième chapitre du *De Sancta Trinitate* présente d'abord les trois parties de la philosophie spéculative. Mais, en lisant le texte, on repère que dans l'ensemble, le principal apport de ce traité concerne la simplicité divine. Nous trouvons ici un autre indice important de l'influence augustinienne¹⁴³. Cependant, à ce sujet, D. Bradshaw tient à préciser que chez saint Augustin la simplicité divine est présentée comme l'identité en Dieu de ce qu'il est avec ce qu'il a ; chez Boèce, il s'agit de l'identité de Dieu avec sa propre essence¹⁴⁴. Sur ce point, Boèce part de saint Augustin en développant son idée de simplicité de manière à l'harmoniser avec son propre discours. De toute façon, le Boèce du *De Hebdomadibus* comporte plus d'éléments augustiniens sur ce point.

La raison pour laquelle il présente les parties de la philosophie spéculative est méthodologique : « (...) il appartient à l'homme érudit de tenter de saisir chaque (chose) telle qu'elle est elle-même, et ainsi d'y ajouter foi »¹⁴⁵. L'organisation du savoir est ici exposée afin que le lecteur (« l'homme érudit ») puisse évaluer, en mesurant le chemin parcouru, les conclusions de l'auteur. Nous y trouvons des points de repère pour

¹⁴² K. TREGO, « Inhérence ou relation? L'*ad aliquid* et la doctrine catégoriale de la substance chez Boèce », *Quaestio*, 13 (2013), p. 125.

¹⁴³ Cf. DT I, V, 10.11 ; VI, 7.8, VI, 1.2 ; DT II, XV, 5.7-8, 13, 22, 17, 29 ; CD II, VIII, 6, XI, 10.

¹⁴⁴ *The strong emphasis here upon divine simplicity is characteristic of Augustine, although Augustine typically describes this simplicity not as the identity of God with His own essence, but as the identity in God of that which He is with that which He has* (D. BRADSHAW, « *The Opuscula Sacra : Boethius and theology* » *op. cit.*, p. 110).

¹⁴⁵ ... *eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere temptare.* (ST 65).

accompagner la pensée ici développée. On s'aperçoit que la foi aussi est citée, à nouveau dans cette phrase. Boèce y suggère qu'au cours de la réflexion, on fasse d'abord connaissance des choses accessibles à la raison et, ensuite y adjoindre la foi. Il propose une méthode pour établir une harmonie entre la raison et la foi ; la foi est vue comme un accomplissement du chemin parcouru d'abord par la raison. Il s'agit d'une remarque intéressante, qui ponctue l'exposé.

En somme, les parties de la philosophie spéculative portent, dans l'exposé, sur trois éléments : la forme, la matière et le mouvement¹⁴⁶. Aussi lisons-nous dans cet opuscule les différences suivantes par rapport à la philosophie :

1. Partie naturelle : « (...) elle considère en effet les formes des corps avec la matière, celles qui ne peuvent être séparées en acte des corps, lesquels corps sont en mouvement (...) »¹⁴⁷ ;
2. Partie mathématique : « elle observe en effet ces formes des corps sans la matière et par là sans le mouvement, formes qui, étant dans la matière, ne peuvent être séparées d'eux (...) »¹⁴⁸ ;
3. Partie théologique : « ... la substance de Dieu est exempte et de matière et de mouvement »¹⁴⁹ ;

Dans sa présentation, Boèce a synthétisé les traits de chaque partie : 1) naturelle : son objet est en mouvement et n'est pas abstrait ; 2) mathématique : son objet est sans mouvement et non abstrait ; 3) théologique : objet sans mouvement, abstrait et séparable. De plus, il signale la manière de se rapprocher des objets de chaque partie de la philosophie spéculative : « il faudra par conséquent se comporter rationnellement avec les (sciences) naturelles, méthodiquement avec les mathématiques, intellectuellement avec les divines (...) »¹⁵⁰. Chez Boèce, seule la théologie possède trois propriétés, tandis qu'elle n'en possède que deux, comme les autres, chez Aristote (objet immobile et séparé)¹⁵¹. La manière de traiter la théologie nous fournit un élément intéressant pour penser les personnes divines : nous les concevons toujours par

¹⁴⁶ Ainsi, l'analyse de J. Marenbon sur ce point, qui ne prend pas en compte que la forme est imprécise : *Each branch of speculative knowledge is concerned with forms* (J. MARENBNON, *Boethius, op. cit.*, p. 82).

¹⁴⁷ ... (*considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporis actu separari non possunt: quae corpora in motu sunt ...*) (ST 70).

¹⁴⁸ (*haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu: quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt*) (ST 70-75).

¹⁴⁹ (*nam Dei substantia et materia et motu caret*) (ST 75).

¹⁵⁰ ... *in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit ...* (ST 75-80).

¹⁵¹ GALONNIER, A., « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 51.

abstraction, d'une manière purement intellectuelle. Seul ce mode peut respecter la nature même de l'objet étudié.

Quant à l'ensemble de cet opuscule, il a fallu cette présentation pour bien saisir les caractéristiques divines dans un cadre rationnel avant de considérer les autres éléments de la théologie trinitaire et aussi pour bien la traiter. Boèce met en lumière les caractéristiques propres et essentielles de Dieu, et à partir de la raison, et à partir d'une tradition de pensée assez commune. Selon ce que l'auteur même avait écrit, au début de ce chapitre, il faut d'abord saisir chaque chose et ensuite y adjoindre la foi (cf. SC 65).

À la suite de l'exposition de ce plan, Boèce en vient immédiatement à considérer la théologie. Il commence par en étudier la forme. Dans une idée qui apparaît dans son traité *De Hebdomadibus*, l'auteur affirme : « Et de fait, tout être est à partir d'une forme »¹⁵². Une fois ce point posé, l'auteur continue : « Seulement, la substance divine est une forme sans matière et pour cela elle est aussi quelque chose d'un, et est ce qu'il est. En effet, toutes les autres choses ne sont pas ce qu'elles sont »¹⁵³. J. Marenbon, à ce propos, souligne que par forme « Boèce comprend la forme essentielle, par laquelle une chose est le genre de chose qu'elle est : par exemple, l'humanité par laquelle Socrate est un homme »¹⁵⁴. Donc « comme Dieu est forme pure, il n'y a pas de distinction entre lui et sa forme essentielle, tandis que Socrate n'est pas son humanité »¹⁵⁵.

À partir de ce point, Boèce argumente en faveur de l'unicité divine depuis sa compréhension comme forme originelle, unique et immatérielle. Mais, par rapport au *De Hebdomadibus*, l'affirmation « et est ce qu'il est » semble étrange, puisque cela signifierait un étant, qui est différent de l'être (cf. DH 25) et qui est dans la matière (DH 35). Ainsi, nous devons interpréter « et est ce qu'il est » par rapport à l'être divin, ici traité, comme une réalité qui subsiste par elle-même. Nous trouvons dans les règles du *De Hebdomadibus* l'affirmation : « Tout simple a en un son être et ce qu'il est »¹⁵⁶. Mais ici, il s'agit plutôt d'affirmer que l'étant est virtuellement présent dans l'être. Le

¹⁵² *Omne namque esse ex forma est* (ST 80).

¹⁵³ *Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est, et est id quod est: reliqua enim non sunt id quod sunt* (ST 90).

¹⁵⁴ *By form, Boethius understands the essential form, by which a thing is the sort of thing it is: for instance, the humanity by which Socrates is a man* (J. MAREN BON, *Boethius, op. cit.*, p. 80).

¹⁵⁵ (...) *since God is pure form, there is no distinction between him and his essential form, whereas Socrates is not his humanity* (J. MAREN BON, *Boethius, op. cit.*, p. 81).

¹⁵⁶ *Omne simplex esse suum et id quod est unum habet* (DH 40).

sens est différent de celui qui apparaît dans le traité trinitaire, contrairement à ce A. Galonnier laisse entendre dans sa note¹⁵⁷.

Autour de la ligne 100 (toujours selon le texte présenté par Galonnier), Boèce introduit un des plus importants arguments de son traité, à savoir : son étude sur le nombre. Boèce écrit : « ... ce en quoi il n'y a aucun nombre est vraiment un »¹⁵⁸. Ainsi, selon cet énoncé, il n'y a pas de nombre en Dieu. Pourtant, Boèce nous offrira, au troisième chapitre, une distinction entre deux genres de nombres. Et l'un d'eux sera applicable à la divinité. Nous y reviendrons. D'abord, il faut considérer le binôme image-forme proposé par Boèce, que nous lisons comme propédeutique à l'étude du nombre en Dieu. Ainsi, avec la réflexion sur le binôme image-forme, nous trouvons déjà les indications pour considérer dans quelle mesure le nombre est applicable à la divinité. Dans un traité trinitaire, il faut chercher la compréhension de l'affirmation selon laquelle en Dieu nous trouvons, de manière concomitante, l'unité et la pluralité interne. Voici la logique qui guide la progression de l'exposé de Boèce.

L'auteur explique que les formes qui sont dans les corps sont appelées « formes » à tort ; il s'agit alors des images de ces formes¹⁵⁹. Ainsi, la notion de forme est nécessairement comprise comme sans matière. Elle ne peut pas être sous-jacente (*subiectum*) et inhérente (*inesse*) à la matière non plus. Autrement dit, dans la matière nous n'avons point la forme, mais seulement l'image (*imago*). Voici les mots de Boèce à ce propos :

Tandis que la forme, qui est sans matière, ne pourra être quelque chose de sous-jacent ni même inhérent à la matière, sans quoi, en effet, elle ne serait plus forme mais image. C'est effectivement de ces formes-ci, qui sont exemptes de matière, que proviennent ces formes-là, qui sont dans la matière et produisent le corps. Car nous nous abusons en appelant formes celles qui sont dans le corps, alors qu'elles sont des images. Elles sont assimilées, en effet, à ces (formes) qui n'ont pas été établies dans la matière.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Cf. GALONNIER, A., « Notes de la traduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 168, n. 302).

¹⁵⁸ *Quocirca hoc vere unum, in quo nullus numerus (...)* (ST 100).

¹⁵⁹ *At the end of the section, he explains that the forms that are in bodies are improperly so called: really, they are not forms but images (imagines) of those forms that are not constituted in matter and from which they derive* (J. MARENBNON, *Boethius, op. cit.*, p. 81). Marenbon développe son analyse, proposant que selon Boèce toutes les images soient un aspect de l'intelligence divine, autrement dit, de la forme première, qui est Dieu: *Boethius world, therefore, seems to consist of God and concrete wholes, each with an immanent Aristotelian-type essential 'form', that should not really be called a form but an image – an image of a true form that is itself an aspect of the divine mind* (*Ibidem*).

¹⁶⁰ *Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae: neque enim esset forma, sed imago. Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt*

A. Galonnier, en cherchant les sources de Boèce pour cette définition de l'image, se rapporte à Aristote, plus précisément à la notion de φάντασμα, comme elle se trouve dans le *De anima*, « cantonnée à un rôle d'élément déclenchant et accompagnateur, autrement dit encore à ce qui manifeste l'être »¹⁶¹. Ainsi, la forme authentique ne peut que correspondre à la substance divine. À ce propos, D. Bradshaw fait une remarque méthodologique intéressante, qui vient à l'encontre de l'affirmation de Galonnier : l'absence totale de matière chez Dieu est un avis certes augustinien (cf. DT I, V, 4.5), mais Boèce n'arrivera à sa démonstration que par l'argumentation aristotélicienne. Il suffit de saisir que l'affirmation de Boèce part du cadre des sciences spéculatives qui vient d'être présenté.

À partir de cette distinction de la forme et de l'image, Boèce réaffirme l'absence en Dieu de diversité, de pluralité provenant de la diversité ou des accidents et, pour cette raison, l'absence du nombre (cf. ST 115-120). Comme les formes pures n'ont pas d'accidents, Boèce peut éliminer n'importe quelle sorte de différences numériques parmi les personnes divines¹⁶². En effet, comme l'écrit D. Bradshaw, « l'unique cause de pluralité en Dieu c'est la relation, et la relation est toujours seulement externe, alors la pluralité introduite par les relations laisse intacte l'unité de l'essence »¹⁶³. Le relatif permettra à Boèce, ensuite, d'éviter le non-substantiel sans tomber dans l'accidentel. Et voici une caractéristique particulière des personnes divines : au même temps que la personne n'est pas substantielle en soi, puisqu'elle dépend de l'unique substance divine, elle ne peut pas être accidentelle non plus.

Nous comprenons donc à la suite de la présentation des sciences spéculatives, que l'unité divine, dans sa simplicité, est fondamentale. Dieu lui-même doit être pensé de manière intellectuelle. De plus, par rapport aux personnes trinitaires (qui doivent être aussi étudiées sur le mode intellectuel-abstrait), nous déduisons : 1) qu'aucune notion de personne divine ne peut identifier une personne à la forme (ou à la substance) divine

in materia et corpus efficiunt. Nam certas quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint: adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae (ST 110-115).

¹⁶¹ GALONNIER, A., « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 69.

¹⁶² *Conveniently, because pure forms have no accidents, Boethius could then rule out any sort of numerical difference between the persons of the Trinity* (J. MARENBNON, *Boethius, op. cit.*, p. 82).

¹⁶³ (...) *the only cause of plurality in God is relation, and relation is always merely external, so that the plurality introduced by relation leaves unity of essence intact* (D. BRADSHAW, « The *Opuscula Sacra*: Boethius and theology » *op. cit.*, p. 112). Bradshaw en ajoute une critique à Boèce : (...) *it does not follow merely from the fact that there are relations in the Trinity that there is a difference of persons* (...) (*Ibidem*). Cependant, la critique de Bradshaw ignore que Boèce ne s'occupe pas dans ce traité de l'identité de chaque personne.

tout court ; 2) que la relation est l'élément qui garantit la spécificité de la personne divine, laquelle n'est ni la substance divine ni un accident non plus ; 3) que dans la simplicité (qui chez Boèce est l'identité de Dieu avec sa propre essence), toutes les personnes ne font qu'un et que cet « un » s'identifie à la forme. Cette forme, enfin, en Dieu n'est pas une image, une forme liée à la matière, comme chez les créatures. Cette distinction prépare la voie aux considérations sur le nombre en Dieu.

3. 6 La spécificité du nombre en Dieu

D'après Platon et Aristote, il y a trois sortes de nombres : 1) le nombre idéal (ειδευτικός ἀριθμός) qui possède une essence propre et numériquement une (comme la dyade en soi) ; 2) le nombre intelligible (μαθηματικός), celui qui participe du nombre idéal et ne possède une essence individuelle que par répétition infinie de l'unité ; 3) le nombre sensible (αἰσθητός ἀριθμός), sans aucune essence en soi, autrement dit en dehors des réalités auxquels il s'applique¹⁶⁴. Boèce, comme nous le verrons, parle seulement de deux genres de nombres.

Mais, comment soutenir l'unité divine si en Dieu nous avons le Père, le Fils et l'Esprit Saint ? Il faut partir d'une double différence par rapport aux nombres. « Le nombre, en effet, est double : l'un certes par lequel nous dénombrons, et l'autre qui se constitue dans les choses nombrables »¹⁶⁵.

Nous trouvons dans les *Confessions* de saint Augustin, source vraisemblable de Boèce, la différence entre « nombres nombrés » et « nombres nombrants » :

J'ai vu des lignes tracées par des gens de métier, aussi déliées qu'un fil d'araignée. Mais les lignes (mathématiques) ne sont nullement l'image de celles que m'a fait connaître mon œil charnel. Celui-là les connaît, qui les reconnaît en lui-même, sans songer le moins du monde à une réalité quelconque. Tous mes sens corporels m'ont fait connaître les nombres nombrés ; mais autres sont les nombres nombrants ; ils ne sont point l'image des premiers, et c'est pourquoi ils ont une existence absolue.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Cf. GALONNIER, A., « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 70.

¹⁶⁵ *Numeros enim duplex est, unus quidem quo numeramus, alter vero qui in rebus numerabilibus constat* (ST 130).

¹⁶⁶ *Vidi líneas fabricarum uel etiam tenuissimas, sicut filum araneae ; sed illae aliae sunt, non imagines earum, quas mihi nuntiavit carnis oculus : nouit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnouit eas. Sensi etiam números omnibus corporis sensibus, quos numeramus ; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum et ideo ualde sunt.* (SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, tome II, texte établi et traduit par P. DE LABRIOLLE, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1937, p. 254).

Saint Augustin reprend Plotin. Ce philosophe ancien parle du nombre dans ses *Ennéades* VI. Dans le livre six de cette œuvre, intitulée *Περὶ Ἀριθμῶν*, nous trouvons toute la réflexion de Plotin à ce sujet. Au début du chapitre 2, nous lisons l'introduction de la discussion, à propos du « nombre infini » :

On parle d'un « nombre de l'infini » ? Qu'est-ce à dire ? – D'abord comment est-il nombre, s'il est infini ? Car il n'y pas une unité de choses sensibles, si bien que leur nombre n'est pas infini et en les comptant, on ne compte pas l'infini ; seraient-elles le double ou un multiple quelconque de ce qu'elles sont, on en termine le compte ; (...) Mais il ne dépend pas de celui qui compte d'engendrer les nombres : c'est avant son acte, chose déterminée et fixe. – Oui ! dans le monde intelligible ! où, comme les êtres, le nombre a lui aussi des limites et désigne combien il y a une multiplicité en lui attribuant souvent le beau et d'autres propriétés, ainsi nous engendrons, en même temps que l'image d'une chose, l'image d'un nombre (...) ¹⁶⁷.

En retournant à Boèce, nous trouvons la conclusion suivante (proposée, dans son texte, avant la définition que nous venons de présenter) : « Mais dans ce nombre qui se constitue dans les choses nombrables, la répétition des unités, comme la pluralité, ne fait aucunement la diversité nombrée des choses nombrables » ¹⁶⁸. La construction n'est pas en soi tout-à-fait claire. Cependant, prenant en compte le contexte, nous concluons que pour Boèce, les nombres nombrants (le nombre lui-même, un nombre métaphysique), et non pas les nombrés, s'appliquent à Dieu. De cette façon donc, la répétition, en Dieu, des « unités » Père, Fils et Esprit Saint, entre lesquels il n'y a aucune différence, n'entraîne pas de pluralité. Le nombre qui s'applique à une personne trinitaire est ainsi toujours un nombre nombrant, ou métaphysique. La forme est pour le nombre nombrant comme l'image pour le nombré.

Pour mieux éclairer son avis, Boèce utilise des exemples originaux du métier des armes et de la cosmologie. Il utilise trois mots pour se rapporter à une seule épée : fer, pointe, épée. Cet ensemble ne signifie qu'une seule arme. De même, répéter trois fois « soleil » ne signifie pas trois astres. Notre auteur utilise ici un nouveau terme, *iteratio*, qu'il oppose à *numeratio*, au sens d'une répétition qui ne produit pas une pluralité, mais qui maintient l'unité : « C'est effectivement plutôt une itération d'unités, non une numération, comme si nous disions ceci : 'fer pointe épée' ; c'est une certaine répétition du même, non une numération du divers, comme si je disais : 'soleil soleil soleil', je

¹⁶⁷ PLOTIN, *Ennéades* VI (2^e partie), texte établi et traduit par E. BREHIER, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1981, p. 18.

¹⁶⁸ *In eo autem numero qui in rebus numerabilibus constat, repetitio unitarum atque pluritas minime facit numerabilium rerum numerosam diversitatem* (ST 125).

n'aurais pas produit trois soleils, mais j'aurais prédiqué ('soleil') autant de fois de « un seul »¹⁶⁹.

Alors, « lorsque Dieu est prédiqué trois fois – du Père, du Fils et de l'Esprit Saint –, la prédication trine ne fait pas pour autant un nombre »¹⁷⁰, puisque « ce n'est pas toute répétition d'unités qui aboutit au nombre et à la pluralité »¹⁷¹.

Il y a donc un nombre en Dieu, un nombre nombrant, dont la répétition n'altère pas l'unité. Il faut noter que les exemples de l'épée et du soleil se complètent. Les parties d'une même épée ont des traits distincts. Ces rapports et ces différences, ne compromettent pas l'unité, mais concernent les propriétés de chaque personne en Dieu. Les personnes possèdent chacune une identité propre qui ne se confondent pas entre elles. D'autre part, l'exemple du soleil nous rappelle l'essentielle égalité entre les trois personnes. Il n'est pas donc anodin que Boèce présente ensemble les deux exemples. La complexité du sujet a besoin de plus d'un élément comparatif pour le considérer avec justesse.

Boèce conclut, dans les dernières lignes du chapitre trois : « ce n'est pas en toute chose qu'il y a entre eux une non-différence ; voilà pourquoi est réintroduit le nombre, dont on a expliqué plus haut qu'il était confectionné à partir de la diversité des sujets »¹⁷². L'auteur rappelle que dans la réalité simple et indivisible de Dieu il y a une réelle diversité de personnes. Pour saisir cette complexité, Boèce rectifie toutes les catégories philosophiques du moment qu'elles sont appliquées à Dieu. Le sujet change les outils d'analyse.

Avant de continuer, notons que nous rencontrons ici un élément important pour la compréhension de la personne divine : le caractère métaphysique du nombre qui s'applique à elle.

¹⁶⁹ (...) ; *haec enim unitatum iteratio potius est, non numeratio, velut si ita dicamus: 'ensis mucro gladius', repetitio quaedam est eiusdem, non numeratio diversorum, velut si dicam: 'sol sol sol', non tres soles effecerim, sed de uno totiens praedicaverim* (ST 140-145). H. Merle propose une traduction incompréhensible dans le contexte et anachronique, traduisant *ensis mucro gladius* par les trois armes de l'escrime moderne : épée, sabre, fleuret (cf. GALONNIER, A., « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 74). Néanmoins, l'origine de cette dernière arme date de la fin du XVIII^e siècle. La traduction de Merle n'a pas le même sens que la proposition de Boèce. Il parle d'une seule arme, pas de trois genres d'armes.

¹⁷⁰ *Non igitur si de Patre ac Filio et Spiritu sancto tertio praedicatur Deus, idcirco trina praedicatio numerum facit* (ST 145-150).

¹⁷¹ *... non omnem unitatum repetitionem numerum pluralitatemque perficere* (ST 160).

¹⁷² *Non est igitur inter eos in re omni indifferentia ; quare subintrat numerus, quem ex subiectorum diversitate confici superius explanatum est* (ST 165-170).

3. 7 *L'outre-substance (ultra substantia) et la rectification des catégories philosophiques*

Dans le long chapitre quatre, notre auteur étudie minutieusement la manière dont chaque catégorie aristotélicienne devient le support d'un changement quand elle s'applique à Dieu. Une sentence de Boèce résume son avis sur ce point : « Or, lorsqu'on détourne la prédication (pour une application) au divin, les (prédicats) qui peuvent être prédiqués sont tous changés »¹⁷³.

Dans le cadre de ce changement fondamental, nous voyons l'introduction d'un autre terme nouveau dans ce texte. Boèce parle de Dieu non comme d'une substance, mais comme outre-substance (*ultra substantiam*). A. De Libera a noté que le terme *ultra substantia* est l'équivalent de ὑπερούσιος (*supersubstantialis*) d'Alexandre d'Aphrodise et de Porphyre¹⁷⁴. A. Galonnier a souligné que Boèce cependant n'a pas non plus utilisé les mots *super* ou *supra*, mais *ultra*. Pour cette raison, la traduction proposée par Galonnier est juste : outre-substance, le mot « outre » compris comme « au-delà de »¹⁷⁵.

Avec le terme *ultra substantia*, Boèce n'abandonne pas le vocabulaire de la substance, mais retravaille sa signification. Être au delà de la substance, c'est la manière divine d'être substance. Nous sommes encore dans l'horizon de l'interprétation substantialiste de Dieu¹⁷⁶. L'auteur choisit de faire un discours hyperstatique de Dieu, au lieu d'apophatique. Dans l'*ultra substantia*, la substance divine n'a pas d'accidents. Boèce est donc toujours fidèle à saint Augustin, qui affirme qu'en Dieu rien n'est accident¹⁷⁷. Néanmoins, avec ce nouveau mot, Boèce rassemble toute l'originalité de notre problématique, non seulement par rapport à ses aînés latins – comme saint Augustin et Marius Victorinus – mais aussi par rapport à leurs devanciers grecs¹⁷⁸.

¹⁷³ *At haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt* (ST 180).

¹⁷⁴ A. DE LIBERA, « L'onto-théologique de Boèce : doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate* », dans O. BRUUN, L. CORTI (éd.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 178.

¹⁷⁵ Cf. A. GALONNIER, « Notes de la traduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALONNIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2013, p. 170, n. 337).

¹⁷⁶ Cf. K. TREGO, *op. cit.*, p. 134.

¹⁷⁷ *Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis Fiat vel magna vel quantacumque mutatio : Deo autem aliquid ejusmodi accidere non potest ; (...)* (DT I, V, II, 3).

¹⁷⁸ Cf. GALONNIER, A., « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 88.

Une division parmi les dix prédicats entre ceux qui se rapportent à la substance et ceux qui se rapportent à l'accident est établie dès le début du chapitre quatre¹⁷⁹. Le schème métaphysique constitue la base de la théorie sur les prédications que l'auteur développera. Dans le dernier paragraphe de ce même chapitre, après avoir exposé chaque catégorie, Boèce reprend cette division et l'explique : « Par conséquent, celles qui désignent que (la chose) est quelque chose sont appelées 'prédications selon la chose'. Lorsqu'elles sont dites à propos de choses assujetties, on les appelle 'accidents selon la chose' ; en revanche, lorsqu'il s'agit de Dieu, qui n'est pas assujetti, on la nomme 'prédication selon la substance de la chose' »¹⁸⁰. Boèce s'intéresse plutôt aux premiers, à savoir, la substance, la qualité et la quantité¹⁸¹, mais il ne veille pas moins à informer son lecteur de la façon dont il faut comprendre les prédicats accidentels qui se rapportent à Dieu (cf. ST 215-275). K. Trego affirme que Boèce, d'une manière générale, « accepte la dénomination d'accident pour qualifier les neuf catégories qui ne sont pas la substance »¹⁸². Cependant, cette affirmation ne s'applique qu'à son commentaire des *Catégories* d'Aristote et non au *De Sancta Trinitate*, comme nous pouvons le vérifier.

Au sein de cette outre-substance qu'est Dieu, il y a identité entre tous les attributs possibles. Aucune réalité qui se rapporte à Dieu est accidentelle. Nous pouvons

¹⁷⁹ « Contemporain de Boèce, Simplicius témoigne de l'actualité de la discussion : il remarque ainsi que les dix catégories se sont laissées reconduire à une bipartition ; cette dichotomie a tout d'abord été exprimée selon la division de ce qui est par soi (*kath hautō*) ou auprès d'un autre (*pros ti*, donc le relatif) – position de Xenocrate, relayée par Andronicos de Rhodes –, elle a ensuite été présentée selon la division de la substance et de l'accident – Porphyre – ; ces deux dichotomies peuvent être ramenées l'une à l'autre, et semblent trouver leur source dans le même texte d'Aristote, lequel invite effectivement, constate Simplicius, à distinguer le sujet (*kupokeimenon*) des choses qui y sont rapportées » (K. TREGO, *op. cit.*, p. 127-128). Attention à la valeur de la relation ici. Dans la suite de notre texte, son importance sera mise en évidence.

¹⁸⁰ *Illa igitur, quae aliquid esse designant, 'secundum rem praedicationes' vocentur. Quae cum de rebus subiectis dicuntur, vocantur 'accidentia secundum rem' ; cum vero de Deo, qui subiectus non est, 'secundum substantiam rei praedicatio' nuncupatur* (ST 270-275). K. Trego affirme à propos : « La dichotomie classique de la substance et de ses neuf accidents cède donc la place à la dichotomie de la chose (comprenant la substance, la qualité et la quantité), et des circonstances (les catégories restantes), lesquelles sont ainsi déjà présentées comme 'extrinsèques' » (K. TREGO, *op. cit.*, p. 142).

¹⁸¹ *Decem omnino praedicamenta traduntur, quae de rebus omnibus universaliter praedicantur, id est substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati. Haec igitur alia talia sunt qualia subiecta permiserint ; nam pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est, pars in accidentium numero est* (ST 170-175). K. Trego apporte des précisions sur les catégories « qualité » et « quantité » : « Il appert ainsi que la qualité et la quantité, qui dans le cas des créatures sont appelées des accidents, ne font qu'un avec la substance divine. La distinction substance/accident s'avère inopérante pour penser la substance divine, dotée de qualité et de quantité. Il en résulte que l'idée d'advenue d'accidents en la substance doit être abandonnée dans le cas de Dieu (K. TREGO, *op. cit.*, p. 135).

¹⁸² Cf. K. TREGO, *op. cit.*, p. 128. Voici la citation du Commentaire de Boèce sur les *Catégories* : *Prima quidem rerum est omnium divisio in substantiam atque accidentis* (*In Categorias*, I, PL LXIV, 169D). (*Ibidem*).

dire qu'il est « juste » ou « grand ». Mais ces attributs sont identiques à sa substance, à sa forme unique dans laquelle il n'y a aucune pluralité. Les prédicats, n'importe lesquels, sont toujours « conjointement et uniment en Dieu »¹⁸³, identiques à sa propre substance. Dieu est identique à lui-même et ne vient d'aucun autre que de soi-même : « ... Dieu est cela même (qu'est) Dieu ; il n'est, en effet, rien d'autre sinon (ce) qu'il est et, par cela même, il est Dieu »¹⁸⁴.

3.8 La relation comme catégorie spéciale en Dieu

Dans le prolongement de son étude au sujet des prédicats qui concernent Dieu, Boèce, encore dans la ligne de saint Augustin, considère la relation en Dieu, au chapitre cinq. Voici un élément fondamental pour la compréhension de sa notion de personne en Dieu. A. Galonnier, dans sa traduction, donne à ce chapitre le titre suivant : « La catégorie du *ad aliquid* appliquée à Dieu ». Donc, une des catégories accidentelles doit être vue de plus près. Effectivement, Boèce lui-même avoue qu'il s'agit de la catégorie la plus importante ici, puisque toute sa réflexion antérieure n'a été qu'une préparation à cet exposé : « Allons ! Que l'on réfléchisse à présent aux relatifs pour lesquels nous avons posé comme prémisses tout ce qui vient d'être dit en vue de la discussion ; (...) »¹⁸⁵. Parmi les catégories non-substantielles, la relation se présente comme un cas à part, voire une exception par rapport aux autres accidents. K. Trego s'interroge : « (...) exhibe-t-elle le modèle-même de ce qu'est un accident, en tant qu'un accident se rapporte à autre chose, un sujet, en lequel il inhère ? »¹⁸⁶. La relation invite à retravailler le modèle de l'inhérence de l'accident dans un sujet, hérité de Porphyre.

K. Trego spécifie :

(...) le traitement de la substance divine, et des relations intra-trinitaires, l'amène à non seulement lui ménager une place à part, mais à lui donner également une importance nouvelle pour penser l'ensemble des catégories. (...) Penser la différence (trinitaire) dans l'indifférence (divine) enjoint ainsi d'abandonner la conceptualité de l'accident, au profit d'une distinction catégorielle qui donne sa pleine portée à la relation¹⁸⁷.

¹⁸³ ... *in Deo vero coniuncte atque copulate...* (ST 200).

¹⁸⁴ *Deus vero hoc ipsum est ; nihil aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est* (ST 205).

¹⁸⁵ *Age nunc de relativis speculemur, pro quibus omne quod dictum est sumpsimus ad disputationem ; (...)* (ST 275-280).

¹⁸⁶ K. TREGO, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 129.

Ainsi, l'œuvre théologique *De Sancta Trinitate* se présente comme l'occasion d'une détermination nouvelle de la substance. Boèce mobilisera, d'une façon différenciée, le lexique et la conceptualisation élaborés dans le cadre de la logique dont la tradition est aristotélicienne. Tout son effort est de rendre compte de la distinction des personnes à l'intérieur d'une seule et unique substance. En ce faisant, il jette un nouvel éclairage sur l'ensemble de l'étude sur la substance. Alcuin, au VIII^e siècle, s'étonnera de l'hérésie arienne, qui postule une postériorité du Fils, alors que la catégorie de la relation permettait d'établir l'éternité du Fils et du Père¹⁸⁸.

Boèce par ailleurs dans ce chapitre donne deux exemples de relations : l'esclave et le maître et une chose blanche et sa blancheur. La question posée par rapport aux deux exemples est la même : qu'est qui se passe si l'on supprime une des parties énoncées ? Voici la réponse : « ... la blancheur qui advient au blanc comme accident, une fois supprimée, (ce qui est) blanc à coup sûr disparaît ; tandis que pour le maître, si tu soustrais l'esclave, c'est le vocable par lequel il était appelé maître qui disparaît »¹⁸⁹. L'esclave ne se trouve pas à l'égard du maître dans le même rapport que la blancheur à l'égard de quelque chose de blanc. Si dans le deuxième cas nous avons un accident, dans le premier l'esclave « n'advient pas par soi au maître comme accident, mais en quelque manière par l'apport extrinsèque d'esclaves »¹⁹⁰. La relation est un rapport, qui « témoigne d'une détermination de la substance qui ne vient pas d'elle-même »¹⁹¹. C'est en ce sens que les personnes divines ne s'identifient pas à l'outre-substance. Et leurs relations reposent toujours sur une véritable altérité.

Un autre exemple, qui joue sur la position (droite et gauche) est donné. Il est cependant moins important dans notre étude.

La relation, bien qu'elle ne soit pas une catégorie substantielle, n'est pas non plus une catégorie accidentelle comme les autres : « l'accessus extrinsèque s'oppose de ce point de vue à l'accidens, intrinsèque »¹⁹². Il convient d'appliquer à la Trinité la catégorie de « relation » qui se rapproche le plus de sa capacité ontologique. Elle ne concerne pas l'être comparé en ce qu'il est, mais seulement par comparaison soit à un

¹⁸⁸ Cf. *De dialectica*, V, PL 101, c. 959.

¹⁸⁹ ... *quod albedo accidit albo ; qua sublata perit nimirum album. At in domino, si servum auferas, perit vocabulum quo dominus vocabatur ; (...)* (ST 285-290).

¹⁹⁰ ... *constat non eam per se domino accidere sed per servorum quodam modo extrinsecus accessum* (ST 290). Ainsi, « la relation du maître et de l'esclave ne doit donc pas être interprétée en termes d'accident. La prédication relative nous enjoint de penser autrement le rapport entre la catégorie et la substance à laquelle on la rapporte » (K. TREGO, *op. cit.*, p. 136-137).

¹⁹¹ K. TREGO, *op. cit.*, p. 140.

¹⁹² K. TREGO, *op. cit.*, p. 141.

autre soit à soi-même¹⁹³ (cf. ST 295-300). En ce sens, on voit apparaître ici une conclusion importante sur la Trinité : « C'est pourquoi ce qui ne donne pas lieu à une prédication selon la propriété d'une chose quelconque en ce qu'elle est elle-même, ne peut rien faire alterner ou changer, et ne peut modifier absolument aucune essence »¹⁹⁴. Les relations entre les personnes trinitaires ne compromettent pas l'unité substantielle divine. Dans la Trinité, ne se produit pas une altérité de Dieu lui-même, mais entre personnes divines (cf. ST 310-315). Nous pouvons donc affirmer que la catégorie des relatifs est fondamentale pour rendre compte de la réalité divine, et qu'en Dieu, la relation existe au sein de la simplicité divine. En ce sens, l'affirmation de K. Trego, selon laquelle « la relation, pourrions-nous dire, n'est pas accidentelle, mais accessoire »¹⁹⁵ est difficile à soutenir quand il s'agit de Dieu.

Nous trouvons dans le texte de Boèce, selon A. Galonnier, à partir des exemples donnés, trois genres de relations. Les deux premiers exemples établissent le rapport entre relation et réciprocité ; le troisième, entre relation et altérité : 1) la relation et la réciprocité de condition (dans l'exemple du maître et de son esclave) ; 2) la relation et la réciprocité de position (exemple « droite et gauche », cf. DT 300-310) ; 3) la relation et l'altérité (conforme l'exemple du Père et du Fils, cf. DT 310-320)¹⁹⁶.

Enfin, Boèce ajoute, pour compléter sa pensée, une autre considération catégorielle. Il parle alors du lieu, appliqué aux réalités immatérielles. L'auteur, à cet endroit, ne se réfère pas à ce qu'il vient d'exposer sur la catégorie de lieu rapportée à Dieu (voir ST 215-230) mais plutôt au traité *De Hebdomadibus*. Nous lisons dans ce texte-ci la sentence suivante : « Ce qui est incorporel n'est pas dans un lieu »¹⁹⁷. A. Galonnier, dans son annotation au traité en question, fait remonter l'origine de cet avis à

¹⁹³ À ce propos, voici une précision ajoutée de J. Marenbon : *Boethius ends by explaining that, although the relation of master to slave requires two different things, some relations such as similarity and equality are reflexive* (J. MARENBNON, *Boethius, op. cit.*, p. 86). Nous avons ici spécifié les possibilités de relations réflexives, point intéressant pour parler des relations internes.

¹⁹⁴ *Quare quae secundum rei alicuius, in eo quod ipsa est, proprietatem non faciunt praedicationem, nihil alternare vel mutare queunt nullamque omnino variare essentiam* (ST 305-310).

¹⁹⁵ K. TREGO, *op. cit.*, p. 141.

¹⁹⁶ Cf. A. GALONNIER, « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 99-108. À partir du troisième genre de la relation, exemplifié dans les rapports entre Père et Fils, Galonnier compare l'exemple du *De Sancta Trinitate* à celui du commentaire de Boèce sur les *Categorias*, et conclut que l'auteur dans son commentaire met l'accent sur la notion de simultanéité, tandis qu'ici, il le met sur l'altérité. Ainsi il fait une remarque intéressante : « Mais au delà de ce léger décalage – la simultanéité sous-entend l'altérité et suppose l' *in comparatione* –, le Boèce logicien et le Boèce théologien se rejoignent et se complètent en une même conception des catégories comme genres de l'étant et marqueur de l'intensité ontologique » (cf. *Ibidem*, p. 107). L'affirmation de l'harmonie entre le Boèce logicien avec le théologien est exacte. D'une certaine manière, par cet avis, Galonnier relativise sa position sur la méthode de Boèce dans cet opuscule, comme strictement philosophique.

¹⁹⁷ « *Quae incorporalia sunt, in loco non esse (...)* » (DH 20).

Porphyre : « C'est la première des Αφορμαὶ πρὸς de Porphyre : 'Tout corps est dans un lieu ; en revanche, aucun des incorporels en soi, en tant que tel, n'est dans un lieu' »¹⁹⁸. Voici donc le cadre dans lequel Boèce ajoute, pour confirmer son avis sur la relation au sein de Dieu : « En effet, la vérité de la règle disant que dans les choses incorporelles les distances résultent des différences et non des lieux est tout à fait décisive »¹⁹⁹. C'est la différence et non le lieu qui constitue l'ipséité de chaque personne trinitaire. Nous gardons une distinction vraie sans mettre aucune matérialité dans la divinité.

K. Trego commente ce même passage, en proposant une traduction assez différente de celle de A. Galonnier, que nous venons de citer. Voici sa proposition : « dans les choses incorporelles, les distinctions (*distantias*) sont produites par des différences, et non par des lieux (...) »²⁰⁰. Trego conclut donc :

L'exclusion de l'accident comme principe de distinction, ou de « distanciation », des personnes divines s'effectue en constatant sa non-pertinence pour l'ensemble des « choses incorporelles ». L'accident se voit ainsi comme cantonné aux domaines des substances corporelles. Dès lors, parler de « substance » pour l'incorporel requiert, en contrepoint de ce terme, l'appel à un autre concept que celui d'accident. Tel sera le rôle que jouera la relation : en un mot, la relation exprime des « distances », qui ne modifient pas pour autant la « substance »²⁰¹.

L'argument de Trego conduit à des conclusions justes sur la relation et la substance divine. Mais nous ne comprenons pas pourquoi cet auteur traduit *distantias* par « distinctions » jusqu'à utiliser dans sa conclusion le mot « dis-tances », terme qui peut laisser croire qu'il y a des « lieux » en Dieu.

Dans le court sixième chapitre, nous ne trouvons pas de données nouvelles mais un approfondissement de la notion de « non-différence ». Celle-ci concerne trois dimensions de l'être divin, sans toucher à son unité, à savoir : la substance, l'opération et, d'une manière générale, la prédication de tout ce qui se dit selon soi (cf. ST 335). Dieu est un être unique en substance (dans son outre-substance toute simple), une même action divine (les actions divines ne viennent pas isolément de chaque personne) et une même prédication en ce que concerne l'être éternel d'une manière générale (comme on l'a étudié dans le traité *De Praedicatione*).

¹⁹⁸ A. GALONNIER, « Notes de la traduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 1, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALONNIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2007, p. 363, n. 251.

¹⁹⁹ *Omnino enim magna regulae est veritas in rebus incorporelibus distantias effici differentiis, non locis* (ST 315).

²⁰⁰ K. TREGO, *op. cit.*, p. 138.

²⁰¹ K. TREGO, *op. cit.*, p. 138.

De cette manière, Boèce peut conclure : « Ainsi donc, la substance maintient l'unité, la relation fait la Trinité multiple ; et pour cela seul ce qui relève de la relation est proféré singulièrement et séparément »²⁰². En mettant côté à côté les mystères de la Trinité divine et de l'Incarnation du Christ, nous trouvons donc dans le présent traité, un cadre pour penser le concept de personne qui soit en même temps assez flexible, pour ne pas compromettre l'unité en faisant distinction des personnes, et aussi assez solide, pour respecter l'identité éternelle du Christ. Il s'agit de deux éléments fondamentaux, selon J. W. Koterski, pour penser la notion de personne trinitaire²⁰³.

3.9 La « production » et la « procession » du Fils

Comme dernier point de notre analyse, nous considérerons brièvement deux importants termes théologiques utilisés dans ce traité. Boèce use des verbes *producere* et *procedere* pour caractériser la relation entre le Père et le Fils, ou l'origine du Fils par rapport au Père. Il importe de prendre garde à ces mots, importants dans l'histoire de la théologie trinitaire. Voici le passage où nous lisons les ces deux verbes :

Et on ne peut pas dire que quelque chose soit advenue comme accident à Dieu afin qu'il devînt Père ; en effet, il n'a jamais commencé d'être Père, attendu que la production du Fils lui est assurément substantielle, mais la prédication du Père (elle, lui est) relative. Et si nous nous souvenons de tous les jugements précédents sur Dieu, nous penserons alors que Dieu le Fils a bien procédé de Dieu le Père et l'Esprit Saint de l'un et de l'autre ; (...) ²⁰⁴.

Dans l'évangile selon saint Jean, nous trouvons déjà les termes γεννάω, générer ou engendrer (cf. *Jn* 1, 18) et ἐξέρχασθαι, sortir de (cf. *Jn* 16, 27-28). Donc l'usage de *producere* dans cet opuscule de Boèce correspond au « faire sortir » néotestamentaire. Il équivaut à *l'exire*, mot choisi par saint Jérôme pour traduire ἐξέρχασθαι. A. Galonnier justifie l'usage de ce mot par Boèce à partir du contexte du *De Sancta Trinitate* :

(...) dans les choses incorporelles les distinctions résultent (*efficere*) des différences, en Dieu la 'production' du Fils – nous le savons – est substantielle au Père. Par « différence », on doit alors entendre ici, avec Porphyre, la différence inséparable appartenant par soi au sujet, incluse dans la

²⁰² *Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem ; atque ideo sola singillatim proferuntur atque separatim quae relationes sunt* (ST 335-340).

²⁰³ Cf. A. ARLIG, « The metaphysics of individuals in the *Opuscula Sacra* », *op. cit.*, p. 145.

²⁰⁴ *Neque accessisse dici potest aliquid Deo, ut Pater fieret ; non enim coepit esse umquam Pater, eo quod substantialis quidem ei est productio Filii, relativa vero praedicatio Patris. Ac si meminimus omnium in prioribus de Deo sententiarum, ita cogitemus processisse quidem ex Deo Patre Filiorum Deum et ex utrisque Spiritum sanctum ; (...)* (ST 315-320).

formule définitionnelle (λόγος) de l'essence (οὐσία) et qui rend autre. C'est exactement sur ce rapport que le Fils a été « produit » en Dieu, différent du Père²⁰⁵.

La dernière phrase citée est formulée assez hardiment, puisqu'il n'y a point une production du Père en Dieu ; l'affirmation selon laquelle le Fils est « 'produit' en Dieu différent du Père » peut être mal interprétée. Nous comprenons que Galonnier veut marquer la différence personnelle entre chaque personne. Les données sur les différences entre les réalités spirituelles, invoquées en haut, nous aident à bien saisir de quoi Galonnier veut parler ici.

Le verbe *procedere* apparaît dans un autre contexte. Le lecteur de nos jours n'est pas étonné de lire qu'il y a une procession du Fils, comme du Saint Esprit. Mais l'usage régulier de *processio* pour le Fils viendra seulement quelques siècles après Boèce, à partir de Richard de Saint-Victor²⁰⁶. Pierre Lombard et Thomas d'Aquin aussi parlent de la "procession" du Fils. Avant Boèce, cependant, nous trouvons chez Tertullien, dans son œuvre de théologie trinitaire *Adversus Praxeam*, l'utilisation du verbe *procedere* pour parler du Fils²⁰⁷. Tertullien utilise même « générer » et « procéder » de manière indifférente.

Cependant, le vocabulaire qui marque la différence entre la génération du Fils et la procession de l'Esprit-Saint se trouve fondamentalement dans les Écritures (cf. *Jn* 15, 26 pour la procession de l'Esprit).

Au Concile de Constantinople (381), les Pères ont bien voulu faire une distinction nette entre les deux modes. Ainsi, γεννάω, engendrer, a été affecté au Fils et ἐκπορευόμενος (procéder) à l'Esprit Saint, comme nous le lisons dans son Symbole²⁰⁸.

Chez Boèce, nous trouvons l'usage de *procedere* aussi dans la *Consolatio Philosophiae* avec un double sens : avancer ou progresser et « être issu » ou « émaner de ». Le vocabulaire de Boèce présente donc une unité, qui s'explique par sa spécificité dans les œuvres théologiques²⁰⁹.

²⁰⁵ A. GALONNIER, « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 110-111.

²⁰⁶ *Utriusque personae productio procedit, ut diximus, de voluntate paterna* (cf. A. GALONNIER, « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 109).

²⁰⁷ (...) *ut unici Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit*, « per quem omnia facta sunt, et sine quo factorum est nihil (*Joan.*, 1, 3) (...) (PL 2, col. 156-157). Nous trouvons encore autres quatre occurrences de *procedere* par rapport au Fils dans ce même texte (PL 2, col. 161 et 189). Pour les traductions des œuvres complètes de Tertullien en français : TERTULLIEN, *Œuvres Complètes*, traduction et introduction par l'Abbé A. DE GENOUDE, suivies de *Doctrines de Tertullien* par Dom CEILLIER, Paris, Les Belles Lettres, 2017 (« Contra Praxéas, ou sur la Trinité », p. 905-947).

²⁰⁸ Cf. DZ, p. 57.

²⁰⁹ Cf. A. GALONNIER, « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, *op. cit.*, p. 117.

Les remarques sur ce dernier point n'offrent pas d'éléments utiles pour l'étude de la constitution de la personne divine chez Boèce. Nous pouvons simplement dire de Boèce ce que nous trouvons de manière plus systématique chez saint Thomas d'Aquin : il y a deux processions en Dieu, celle du Fils et celle de l'Esprit Saint (ou du Verbe et de l'Amour). Nous appelons celle du Fils "génération". Et nous utilisons le terme "procession" pour parler de l'origine de l'Esprit²¹⁰.

À la fin de notre analyse du traité *De Sancta Trinitate* de Boèce, nous pouvons énumérer les éléments importants pour la compréhension de la personne divine trouvés dans cet opuscule. Ils sont au nombre de six :

1. Les personnes divines, comme aussi la *ultra-substantia* elle-même (qui s'identifie à sa forme), sont pensées de manière intellectuelle, c'est-à-dire abstraitement, et cela est dû aux caractéristiques de l'étude théologique, comme l'exposé des sciences philosophiques spéculatives nous le montre ;

2. Le terme *indifferentia* appliqué à Dieu signifie qu'il y a une égalité essentielle entre toutes les personnes divines ;

3. Sur cette *indifferentia* repose la conjonction entre les personnes, que nous interprétons comme une « unité harmonieuse » ;

4. L'identité réelle de chaque personne n'est dissoute ni par l'*indifferentia* ni par la conjonction. Cette vraie diversité de chaque personne est exprimée par Boèce dans l'usage du binôme *ipse-idem* ;

5. Les personnes divines sont comprises dans la simplicité divine, qui chez Boèce signifie l'identité de Dieu avec son essence. Dans ce contexte donc, c'est la relation qui permet l'ipéité de la personne, et celle-ci ne s'identifie pas avec l'*ultra-substantia*, mais elle n'est pas non plus un accident inhérent ;

6. La variété numérique au sein du mystère divin est signifiée par un nombre réel et métaphysique. Il s'agit d'un nombre différent de celui qu'est utilisé pour compter les réalités matérielles.

Ces six éléments constituent les traits fondamentaux des personnes divines dans un traité qui n'utilise le mot *persona* qu'une seule fois, mais qui est totalement consacré à la compréhension de la diversité interne, propre à l'outre-substance divine.

²¹⁰ Cf. ST I, q. 27.

4. Le traité *De hebdomadibus*

Dans le traité *De Hebdomadibus* nous trouvons le texte le plus emblématique de la pensée métaphysique de Boèce²¹¹, surtout parce que s'y trouve sa célèbre formule : « L'être est différent de ce qui est ; en effet, l'être même n'est pas encore ; tandis que ce qui est, ayant reçu forme pour être, est et a consistance »²¹². La distinction fondamentale entre *esse* et *id quod* renvoie à celle qui distingue entre l'être ou la forme d'être, d'un côté et, de l'autre l'étant ou la substance première²¹³. Ainsi, R. McInerny considère-t-il Boèce comme précurseur de saint Thomas d'Aquin en raison de cette distinction entre l'être et l'essence²¹⁴.

La constitution de ce traité est clairement spécifique si on le confronte aux quatre autres *opuscula sacra* et même vis-à-vis d'autres textes théologiques, par la méthode utilisée : nous disposons ici d'un traité entièrement rationnel et philosophique, sans rapport avec les Écritures ou à d'autres autorités. Dans ce sens, Galonnier affirme qu'il s'agit d'une « théologie ancillaire », notion qu'il définit comme « l'art de combiner *ratio* et *fides* pour la sauvegarde de celle-ci »²¹⁵. Ici donc « Boèce a mené si loin la rationalisation de la doctrine sacrée qu'il a renoncé, à la différence de ses prédécesseurs et contemporains, au mode d'argumentation par citations bibliques ou d'actes conciliaires et allégations d'autorités patristiques »²¹⁶. En effet, même si nous trouvons dans ce texte un sujet théologique, son traitement est strictement rationnel et philosophique.

²¹¹ Cf. J. SAVIAN FILHO, *Metafísica do ser em Boécio*, São Paulo, Edições Loyola, 2008, p. 15.

²¹² *Diversum est esse et id quod est ; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit* (DH, 25). J. Savian Filho a traduit *consistit* comme « subsiste », qui en français a la même graphie « subsiste » (cf. J. *Ibidem*) ; pourtant, le choix de A. Galonnier (« a consistance ») ne s'éloigne pas de la signification de Savian Filho dans la compréhension métaphysique.

²¹³ Cf. J. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 17.

²¹⁴ Cf. R. MCINERNY, *Boethius and Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1990, p. 185-186.

²¹⁵ A. GALONNIER, *op. cit.*, p. 289. L'Orient serait le lieu naturel de ce genre de théologie (cf. *Ibidem*, p. 199).

²¹⁶ *Ibidem*, p. 199.

Dans le présent traité théologique, l'auteur ne fait pas référence à la pluralité interne de Dieu. Pourtant, il considère sa simplicité et sa nature en tant qu'origine de tout. Ces deux éléments nous intéressent, dans le développement de notre recherche. Pour cette raison, nous le considérons dans notre travail.

Sur ce point, à propos du deuxième attribut que nous venons de citer, il faut noter que Boèce, au milieu du traité, construit son argument à partir d'une méthode négative : il propose de réfléchir à partir de l'absence d'un premier principe pour démontrer la primauté de l'être²¹⁷. J. Savian Filho parle à ce sujet d'une « 'aporie' utilisée par Boèce afin de montrer 'comment' les choses sont bonnes »²¹⁸. Par ailleurs, dans sa *Consolatio Philosophiae*, Boèce parle d'un être dont l'existence est nécessaire, mais non soumise à aucun besoin (cf. CF III, 10, 1-6), c'est-à-dire d'une volonté souverainement libre.

Si nous considérons la forme du texte, nous trouvons ici une épître, comme dans les autres quatre *opuscula sacra*. Encore une fois, son destinataire est le Diacre Jean (ce n'était pas le cas dans le seul l'opuscule *De Sancta Trinitate*). Savian Filho dit que dans le *De Hebdomadibus*, nous trouvons une lettre-réponse à Jean. Le présent opuscule aurait été écrit donc sans qu'un autre ne s'intercale entre eux après le *Contra Eutychen et Nestorium* (celui-ci en 512, et l'autre en 519). C'est ainsi que nous pouvons comprendre la phrase *item eiusdem ad eundem*, que nous lisons dans le destinataire du traité. Boèce essaye, dans cette lettre-traité, de clarifier une difficulté que Jean a rencontrée²¹⁹. Gallonier précise que ce Diacre Jean est le futur Pape Jean I²²⁰.

Le titre *De Hebdomadibus* n'apparaît dans aucun des manuscrits des *Opuscula sacra*. Cependant, Gallonier nous apprend que le codex *Basiliensis, bibl. univ. O II 24* (s. XII), où nous trouvons les commentaires de Gilbert de la Porrée, appelle le texte *De bonorum hebdomadibus*, et que l'édition anonyme des opuscules boéciens de c. 1489

²¹⁷ *Moveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia barbararumque gentium religionibus cognosci potest. Hoc igitur paulisper amoto ponamus omnia esse, quae sunt, bona atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent* (DH 80-85).

²¹⁸ « (...) uma 'aporía' utilizada por Boécio para responder a 'como' as coisas são boas » (cf. J. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 32).

²¹⁹ Cf. J. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 20-21.

²²⁰ « Cette identification est affirmée pour la première fois par le Pseudo-Érigène commentant le DP (= Rand, 1906, p. 47 : *Johannes iste postea papa fuit*). Courcelle (1943, p. 212, 1 et 340, 4) estime qu'il s'agissait du futur pape Jean III (560-573), connu pour avoir mené la même tâche de compilation que Cassiodore ; les vestiges de son recueil furent édités par J.B. Pitra, *Analecta novissima*, I, p. 266-301 » (A. GALLONIER, « Introduction », dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 1, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALLONIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2007, p. 289, n. 8).

(Venetiis, Paganinus de Paganinis) le désigne déjà comme *Liber de hebdomadibus* ; il en va de même de l'édition, également anonyme de 1492, du *De hebdomadibus liber unus*²²¹.

Beaucoup d'hypothèses ont été émises à l'égard de la signification du nom *hebdomades*. À titre d'exemple, voici cinq compréhensions possibles.

Il s'agissait, peut-être, d'une référence à une œuvre perdue de Boèce, qui s'appellerait « Septénaires » ou « Groupe des Sept ». Une autre possibilité serait que Boèce avait dans l'esprit quelque chose qu'il commente pour lui-même, restant discret devant un public hostile, auquel il se réfère dans l'introduction de son texte²²². Une troisième possibilité serait une référence aux règles qui apparaissent dans ce texte ; en effet, bien qu'elles apparaissent pour la première fois dans l'édition de Moreschini, nous pouvons considérer la première comme accessoire et les règles 7 et 8 comme n'en faisant qu'une seule²²³. L'hypothèse est plus vraisemblable encore d'après la division que P. King propose, comme nous le verrons.

Une quatrième possibilité concernant l'origine et la signification du titre traditionnel, vient de F. Hudry. Selon lui, les « hebdomades » désigneraient une journée de débats philosophiques. Boèce se référerait donc à une journée de discussions savantes avec le Diacre Jean²²⁴.

Enfin, une cinquième possibilité, proposée par Galonnier, vient du commentateur médiéval Gilbert de la Porrée. Les « hebdomades » seraient plutôt un genre littéraire, dans lequel il y aurait « comme une sorte de trait de pensée, ciselé et profond, dont on enrichit son propos en se dispensant de l'explicit par crainte de vulgariser et donc de l'avilir »²²⁵.

Au sujet de la réception de ce traité, l'histoire des idées et de la philosophie nous parlent d'un travail assez célèbre et largement commenté. A. Galonnier synthétise ce point de la réception à partir des recherches de J. Paulus, qui a classé les commentateurs du *De Hebdomadibus* en trois groupes d'intérêt, de la manière suivante :

(...) J. Paulus a classé un certain nombre d'interprétations médiévales du DH, et plus précisément à partir des notions d'*esse*, d'*esse aliquid* et de *quod est*, en trois courants ; ils donnent, malgré

²²¹ A. GALONNIER, *op. cit.*, p. 297, n. 44.

²²² Cf. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 21.

²²³ *Ibidem*, p. 22.

²²⁴ Cf. F. HUDRY, « L'hebdomade et les règles. Survivances du débat scolaire alexandrin », dans *Documenti et Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, vol. VIII, Turnhout, Brepols, 1997, p. 319.

²²⁵ A. GALONNIER, *op. cit.*, p. 308. Il faut ajouter que, dans ce cadre, une compréhension traditionnelle les hebdomades seraient simplement des principes de démonstration (cf. *Ibidem*).

les artifices propres à ce type de catalogue, un aperçu des disparités qui ont pu marquer la primo-exégèse. On trouverait de la sorte les « philosophes », pour lesquels l'*esse* est la forme substantielle, l'*esse aliquid* de la forme substantielle et le *quod est* de l'individu subsistant ; les « théologiens » (Gilbert de la Porrée, Henri de Gand), selon qui l'*esse* est l'Être divin du Dieu créateur, non encore diffusé dans la création (*nondum est*), l'*esse aliquid* la forme substantielle et le *quod est* l'être créé subsistant ; les « avicenniens » (Saint Thomas, Gilles de Rome), de l'avis desquels l'*esse* est l'acte contingent d'exister. Cette répartition, quoique sommaire, a l'intérêt de montrer que n'a pas manqué de jouer à plein l'espèce d'attrait exercé par le fond doctrinalement neutre des paradigmes conceptuels du DH (...) ²²⁶.

Après avoir traité de la présentation de ce texte, nous justifions de sa présence dans notre recherche, avant d'en venir au traitement du texte en lui-même.

Dans cet opuscule, Boèce n'utilise jamais le terme « personne », ni traite de la pluralité interne de Dieu, comme nous l'avons déjà signalé. Cependant, nous trouvons dans ce texte des éléments importants pour penser la diversité des personnes par rapport à l'unité divine, à partir de la simplicité de l'être et des références au premier principe. Nous y trouvons aussi des réflexions intéressantes sur la création, qui dans la foi chrétienne est œuvre de la Trinité. Ce sont donc ces points qui justifient que notre thèse s'occupe du *De Hebdomadibus*. D'après l'analyse globale des *opuscula sacra* on peut percevoir de manière plus claire l'importance d'analyser le *De Hebdomadibus*, comme on pourra le percevoir à la conclusion de ce chapitre.

Aux considérations justificatives qui concernent l'étude de cet opuscule, nous ajoutons la logique de notre analyse : il ne s'agit pas ici de trouver des éléments sur la théologie trinitaire tout court (il n'y en a pas), mais de glaner des éléments de la réflexion de Boèce sur l'unité et de la simplicité divines, afin de les utiliser dans notre synthèse de tout ce qui tient à la personne divine chez Boèce. Jamais la personne trinitaire n'est pensée en dehors de l'unité et de la simplicité divines. De toute façon, il est important de rappeler que le but du traité est de montrer la bonté des substances en tant que telles, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels, comme on le lit dans le titre de l'opuscule.

Notre texte se divise en deux parties : 1) présentation de la structure du texte ; 2) analyse des textes importants pour la réflexion trinitaire, qui se rapportent à la simplicité divine, à l'être premier comme créateur et à la pluralité interne de la divinité.

4.1 Structure du texte

²²⁶ A. GALLONIER, *op. cit.*, p. 293.

Dans le traité *De Hebdomadibus*, nous trouvons un texte fort bien organisé. Même si la ponctuation ou la distribution des paragraphes ne font pas apparaître des sections distinctes, nous y trouvons des termes qui remplissent cette fonction. L'argumentation est claire, malgré les difficultés propres au sujet.

Voici les neuf parties du *De Hebdomadibus*²²⁷ :

4. Prologue (lignes 1-16) ;
5. Les termes de la réflexion (17-25) ;
6. Les neuf règles (26-48) ;
7. La question (49-76) ;
8. La solution (77-126) ;
9. La première objection (140-143) ;
10. La réponse à la première objection (143-152) ;
11. La deuxième objection (153-154) ;
12. La réponse à la deuxième objection (154-164).

Par rapport à sa taille, il s'agit d'un texte court, avec 1.385 mots, parmi lesquelles les termes *esse* et *id quod est* sont bien entendu les principaux.

Les lignes du texte que nous venons d'indiquer se rapportent à l'édition de Cl. Moreschini, sur laquelle s'appuie A. Galonnier pour sa traduction et son annotation. Les divisions que nous utilisons viennent de P. King, qui s'appuie sur le texte de « The Loeb Classical Library ». Nous trouvons deux différences dans l'organisation de ces deux textes, à savoir : 1) le nombre des règles posées ; 2) la ponctuation et les divisions du texte latin entre les lignes 140 et 143, c'est-à-dire, au sein de la première objection, si l'on accepte la division que nous proposons.

Sur le nombre des règles, Moreschini en propose neuf (cf. DH 17-46). Mais selon King, il n'y en a que sept. Les deux premières règles que nous trouvons chez Moreschini sont considérées par King comme *termini*, autrement dit, des bornes, pas des règles précises pour traiter la question posée au début du traité (« Comment les

²²⁷ Cette division se trouve dans le texte du *De Hebdomadibus* en ligne de P. King, de l'Université de Toronto (http://individual.utoronto.ca/pking/resources/boethius/De_hebdomadibus.txt). King utilise le texte de la collection « The Loeb Classical Library » en ajoutant la division qui nous transcrivons et aussi en divisant le texte en davantage de paragraphes (cf. BOETHIUS, *The Theological Tractates*, with English translation by H.F. STEWART, E.K. RAND, S.J. TESTER, *The Consolation of Philosophy*, with English translation by S.J. TESTER, « The Loeb Classical Library », 74), London/Cambridge (Mass.), William Heinemann Ltd/Harvard University Press, 1973). Cette collection en langue anglaise appelle ce traité par ses premiers mots, *Quomodo Substantiae*.

substances sont bonnes en tant qu'elles sont, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels »²²⁸) mais comme des « limites d'un art », ici de la métaphysique. Les *termini* ont une portée plus générale, tandis que les règles se rapportent plus précisément à la recherche ici menée par Boèce. Mais Savian Filho, qui a étudié l'évolution sémantique des termes métaphysiques chez Boèce, attire l'attention sur le fait que les *terminos regulasque* vont au-delà de la présente discussion, en établissant la terminologie et les principes de toute la métaphysique de Boèce²²⁹.

Un mot encore sur le nombre des règles dans cet opuscule : l'analyse de King est plus soigneuse et porte plutôt sur l'étude du contenu du texte de Boèce. Pourtant, l'édition de Moreschini montre des chiffres devant chaque règle. Or, comme cette édition s'appuie sur la tradition textuelle la plus ancienne, nous en déduisons que Boèce a conçu en effet neuf règles. Ainsi, nous disposons de deux critères différents pour la délimitation des parties du texte : à partir de l'analyse de son contenu (King) ou de la fidélité à la forme traditionnelle (Moreschini). Dans notre texte, nous adoptons la division de P. King, comme nous l'avons déjà dit, et la traduction de A. Galonnier, qui se sert de l'édition de Cl. Moreschini.

Savian Filho, à son tour, propose une autre division du texte. Il y trouve cinq « blocs » : 1) Prologue (lignes 1-15) ; 2) neuf axiomes, c'est-à-dire *regulae* (15-45) ; 3) les questions-thème, sous la forme d'aporie (45-75) ; 4) solution (75-140) et 5) prévision et réfutation de quelques objections (140-160)²³⁰.

Les règles, ou les termes et les règles, se rapportent à l'intention de l'auteur de poser, avant sa réflexion, les points de repère à partir desquels il exécutera tout ce qui suivra, comme on le fait d'ordinaire en mathématique et dans d'autres sciences²³¹. Les mathématiques n'apparaissent pas ici simplement comme un modèle extérieur. Dans son traité *Institutione Arithmetica*, Boèce affirme que la mathématique est une science

²²⁸ *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (DH, titre).

²²⁹ « (...) esses *terminos regulasque* são muito mais amplos e estabelecem a terminologia e os princípios de toda metafísica boeciana, servindo não apenas à discussão pontual do *De Hebdomadibus* » (J. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 24). Son étude sur l'évolution sémantique de quelques termes chez Boèce est présentée dans le deuxième chapitre de son livre « Metafísica do Ser em Boécio », qui nous utilisons dans notre recherche.

²³⁰ Cf. J. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 20-21.

²³¹ *Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam* (DH 15).

propédeutique à l'étude de la théologie, dans son sens philosophique²³². De toute façon, nous avons ici une procédure axiomatique de genre euclidien²³³.

Étant donné que les deux premières règles, ou termes, sont objet de discussion vu leur place dans cet opuscule, il faut examiner avec soin leurs contenus. Nous les appellerons donc premier et deuxième terme.

Dans le premier terme, nous trouvons deux sortes d'affirmation au sujet de la connaissance des énoncés. En effet, il y a deux types de conceptions : 1) celle qui est compréhensible à n'importe quel homme, grâce à sa nature foncièrement commune – l'exemple donné est : « Si, de deux choses égales, tu retranches des choses égales, celles qui resteront sont égales »²³⁴ ; 2) l'autre qui n'appartient qu'aux doctes, même si elles proviennent des conceptions communes de l'esprit – « Ce qui est incorporel n'est pas dans un lieu »²³⁵. Cette deuxième sorte d'énonciation se rapproche de ce qu'écrit Boèce à l'adresse de son interlocuteur, qui est capable de comprendre le contenu de son traité-épître. Il s'agit du Diacre Jean, qui est un homme docte.

Boèce reconnaît que son texte n'est pas simple. Le sujet ne l'est pas non plus. À ce propos, l'auteur parle ici, à l'adresse de son interlocuteur, des « obscurités de la concision lorsqu'elles sont la sûre sentinelle de l'arcane »²³⁶. Cette affirmation est suivie d'un éloge du destinataire de son écrit, et de sa capacité de comprendre cet écrit spécialisé : (ces obscurités) « ont alors pour avantage de parler à ceux-là seuls qui en sont dignes »²³⁷. Ces indications suffisent pour que le lecteur soit prévenu de l'aridité de cette œuvre et de son vocabulaire technique (lisible seulement par des initiés).

Dans le deuxième terme, nous avons la fameuse formule, que nous avons citée au premier paragraphe de cette section : « L'être est différent de ce qui est ... ». Cette distinction nous montre que l'être n'est pas égal à l'étant. Cependant, nous verrons que grâce à sa simplicité, en Dieu l'acte d'exister (Boèce n'utilise pas ce mot pourtant)

²³² Cf. BOÈCE, *Institution Arithmétique*, texte établi et traduit par J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, Belles Lettres, 1995, p. 8.

²³³ Cf. J. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 23. Voir aussi : G. R. EVANS, « *More Geometrico* : the place of the axiomatic method in the twelfth century commentaries on Boethius' *Opuscula Sacra* », dans *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 27 (1977), p. 207-221. À ce sujet, nous lisons chez Galonnier : « En choisissant ainsi de se servir de la théologie comme d'un champ d'application pour les capacités hautement heuristiques du conceptualisme grec, et ce au cœur d'une Europe barbare qui accuse une lente fallite de la culture philosophique, Boèce s'y condamnait lui-même à une marginalisation complète » (p. 198).

²³⁴ « *Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse* » (DH 20).

²³⁵ « *Quae incorporalia sunt, in loco non esse* » (DH 20).

²³⁶ (...) *obscuritatibus brevitatis (...), quae cum sint arcani fida custodia tum id habent commodi, (...)* (DH 10).

²³⁷ (...) *quod cum his solis qui digni sunt conloquuntur* (*Ibidem*).

s'identifie à l'être. Nous avons donc un caractère perceptible de « ce qui est » et un autre, plus immanent, de l'être. Celui-ci est une réalité essentiellement métaphysique. Mais c'est lui qui donne la forme pour que « ce qui est » soit. En revanche, l'être ne se réalise pas en soi même. On peut dire, à partir de ce que nous lisons ici, de manière approximative, que l'être et « ce qui est », l'étant, sont deux éléments constitutifs de l'existence.

Selon J. Marenbon, ici l' « être » auquel Boèce fait référence est égal à l' « image » et à la « forme » que nous trouvons dans l'opuscule *De Sancta Trinitate* (cf. DT 80 et 110)²³⁸. À partir de l'interprétation de J. Marenbon, Savian Filho parle d'une métonymie ou synecdoque, puisqu'ici la notion de forme englobe soit les formes immanentes soit les formes transcendantes. Et comme l'origine de l'être est un terme dont la signification est plus étendue que le terme *esse* qui, à son tour, dans ce traité est pris comme équivalent de « forme » au sens de « forme immanente ». « Ce qui est », à son tour, signifie la substance particulière concrète, différente de la forme qui lui donne origine²³⁹. Ainsi, la bonté des créatures coïncide avec leur nature, comme nous le lisons chez saint Augustin (cf. DT II, VIII, 3, 4). L'important c'est d'assurer que la bonté des substances n'est pas une qualité accidentelle. Une substance bonne par participation n'est pas bonne en soi et, pour cela, ne tendrait pas vers le bien, puisque toutes les choses sont naturellement inclinées vers ce qui leur ressemble (selon la dernière règle, d'origine augustinienne). Par ailleurs, dans la pensée de Boèce, comme nous le lisons dans l'opuscule *Contra Eutyches et Nestorium*, l'être et le bien sont convertibles, comme l'un aussi (cf. CEN, 295).

Enfin, sur le deuxième point, c'est-à-dire la présentation du texte, dans les lignes 140-143, nous trouvons des différences de ponctuation selon les éditions, comme nous avons déjà suggéré. Voici ces textes en parallèle :

Loeb	King	Moreschini
(...) <i>et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum. At non etiam alba in eo quod sunt alba esse oportebit ea quae alba</i>	(...) <i>et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum.</i> [OBIECTIO PRIMA]	(...) <i>et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum, ut non etiam alba, in eo quod sunt, alba esse oportebit ea quae alba</i>

²³⁸ Cf. J. MAREN BON, *Boethius, op. cit.*, p. 89.

²³⁹ Cf. J. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 26.

<p><i>sunt, quoniam ex voluntate dei fluxerunt ut essent alba ? Minime. Aliud est enim esse, aliud albis esse ; (...).</i></p>	<p><i>At non etiam alba in eo quod sunt alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex uoluntate Dei fluxerunt ut essent alba?</i></p> <p><i>[RESPONSIO]</i></p> <p><i>Minime. Aliud est enim esse, aliud albis esse ; (...).</i></p>	<p><i>sunt, quoniam ex voluntate dei fluxerunt, ut essent ; alba, minime. Aliud enim est esse, aliud albis esse ; (...).</i></p>
--	--	--

Au-delà de la ponctuation et de la distribution des paragraphes, on repère vite qu’au début de l’*objectio prima* (dans la division de King), nous trouvons dans le texte de la collection Loeb la conjonction *at*, mais *ut* chez Moreschini. Pour ce qui est du début des phrases où se trouvent ces mots, dans la traduction qu’on trouve chez Loeb nous lisons « Mais, ne sont ces choses-là (...) ? Pas de tout »²⁴⁰ et Galonnier : « Il ne faudrait pas croire... »²⁴¹. Comme nous pouvons le constater, les sens ne s’opposent pas. Il s’agit des formes directes et indirectes d’un même contenu, tout simplement.

Après ces considérations sur la forme du texte et aussi sur ses indications d’organisation interne (les *termini* et les *regulae*), éléments qui nous ont fournis une vision panoramique de la structure de ce traité, nous analyserons les passages de cet opuscule qui dévoilent la pensée de Boèce sur la simplicité divine et sur le rôle créateur de la divinité. Il s’agit de sujets fondamentaux dans la réflexion sur le mystère de la Trinité. Nous chercherons aussi, dans ce même cadre, des éléments susceptibles de nous fournir des points d’appui pour penser la pluralité interne en Dieu.

4.2 Simplicité, pluralité et création

²⁴⁰ *But will not those things (...)By no means ?* (S.J. TESTER dans BOETHIUS, *op. cit.*, p. 49.51).

²⁴¹ A. GALONNIER dans BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 1, texte latin de l’édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALONNIER, Louvain-Paris, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2007, p. 359.

En parlent de la participation de « ce qui est » par rapport à une autre chose, Boèce affirme : « Ce qui est peut participer de quelque chose, mais l'être même ne participe en aucune manière que ce soit de quelque chose »²⁴². Cette affirmation apparaît dans la première règle. Elle émet l'idée que l'être en tant que tel ne participe à rien. Il garde toujours son autonomie et sa pureté immanente.

La deuxième règle renforce ce qui a été dit dans la première : « Ce qui est peut avoir quelque chose en dehors de ce qu'il est lui-même ; mais l'être même n'a, à part soi, rien d'autre de mêlé à lui »²⁴³. Il ne peut y avoir des accidents dans l'être lui-même, contrairement à ce qui se passe chez les étants.

La même question est approfondie dans la troisième règle : « Il est différent d'être quelque chose simplement et d'être quelque chose en tant que l'on est. Là, en effet, c'est l'accident qui est signifié, ici la substance »²⁴⁴. Ici nous avons, par rapport aux autres règles antérieures, le mot technique « accident ». Être quelque chose tout simplement implique l'existence d'accidents, propres à l'individualisation de l'étant par rapport à l'être. Celui-ci cependant se rapporte à la substance, qui n'est pas manifestée en elle-même, puisqu'elle ne porte pas d'accidents en soi.

Nous trouvons le verbe « participer » dans la quatrième règle. Boèce avance dans l'approfondissement de sa réflexion. Ici, il pointe le caractère de principe de l'être par rapport à l'étant : « Tout ce qui est participe de ce qu'est l'être afin d'être : mais il participe d'autre chose afin d'être quelque chose. Et de fait, ce qui est participe de ce qu'est l'être afin d'être ; mais il est afin de participer de quoi que ce soit d'autre »²⁴⁵. Si l'étant participe à l'être et à autre chose, c'est sa participation à l'être qui lui assure d'être. Autrement dit, sans sa participation à la forme de l'être il ne peut pas être. Les données que nous trouvons ici complètent la pensée de Boèce présente dans la règle trois, à savoir, « ce qui est » se rapporte aux accidents, mais la *conditio sine qua non* de son existence est son rapport à l'être. Cependant au sujet de celui-ci, la quatrième règle n'apporte pas de nouveaux éléments.

²⁴² *Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat* (DH 25-30).

²⁴³ *Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest ; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum* (DH 30).

²⁴⁴ *Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est ; illic enim accidens hic substantia significatur* (DH 35).

²⁴⁵ *Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit ; alio vero participat, ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse, ut sit ; est vero, ut participet alio quolibet* (DH 35).

La cinquième règle est constituée d'une très courte phrase : « Tout simple a en un son être et ce qu'il est »²⁴⁶. Il s'agit d'une sentence fondamentale pour notre étude. Ici, Boèce propose que dans ce qui est simple, la forme de l'être et son acte d'exister ne sont qu'une seule chose. Nous pouvons dire que le simple est en soi en même temps être et étant. Cette simultanéité est fondamentale pour l'intégration de la pluralité intérieure des personnes divines à l'incontournable unité de la Trinité. Si nous considérons chaque personne trinitaire comme une « existence », comme le propose Richard de Saint-Victor, on voit que dans la simplicité du premier principe, ces existences (qui se rapportent à « ce qui est ») sont unies dans la simplicité de l'être. En même temps, ce passage nous montre que dans sa simplicité, l'être contient, d'une manière tout-à-fait spéciale et simultanée, une multiplicité interne.

Les deux autres règles, six et sept, se rapportent essentiellement à l'étant, et à son caractère « composé » (règle 6) et traitent de l'aspiration de l'étant à la ressemblance, au bien, à l'unité de l'être (règle 7) – au début de question le sens un peu obscur de la règle s'éclaire, quand l'auteur écrit : « (...) que tout ce qui est tend vers le bien, et que tout tend vers le semblable (...) »²⁴⁷. Dans la diversité des accidents, le semblable à tous les étants, à tout ce qui est, ne peut pas être autre que l'être.

Mais il faut faire attention à la portée de la dernière règle, surtout si l'on tient compte du cadre originellement dû à saint Augustin ; nous y trouvons la réflexion sur la bonté des étants. Il s'agit donc ici d'un sixième texte important. Dans cette règle, Boèce parle du désaccord qui apporte la souffrance, et de la joie qui procure la concorde. La ressemblance est souhaitable parce qu'elle permet de connaître ce qui est le même. C'est l'inclusion des différences dans l'univers de la ressemblance qui permettra à Boèce de développer l'idée selon laquelle de même que le similaire désire son similaire et que toute chose désire son propre bien, toute chose qui désire le bien est elle-même bonne²⁴⁸. Dans la dynamique du désir de toutes les créatures, Dieu, le bien et la félicité sont identifiés.

Après la présentation de ces points de repère, c'est-à-dire des règles, Boèce se trouve face à un gros problème : il affirme, en s'appuyant sur « l'opinion des doctes »²⁴⁹ la bonté de tout ce qui existe, autrement dit, de tout étant, puisque les étants tendent tous

²⁴⁶ *Omne simplex esse suum et id quod est unum habet* (DH 40).

²⁴⁷ (...) *omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile* (DH 50).

²⁴⁸ Cf. J. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 28-29.

²⁴⁹ (...) *communis sententia doctorum* (...) (DH 50).

au bien (selon la dernière règle). Il faut chercher la manière selon laquelle « ce qui est » (que Galonnier traduit par « chose ») est bon : soit par participation soit par substance.

L'étant n'est bon que par participation. S'il était, il ne serait pas bon par soi-même : « Si c'est par participation, elles (les choses) ne sont elles-mêmes en aucune manière bonnes par soi ; (...)»²⁵⁰ ». Alors, la possibilité que les étants soient bons par participation est écarté. Ils en sont donc par substance. Mais, voici qu'apparaît un autre problème, puisque si toutes les choses sont essentiellement bonnes : « Il résulte que toutes les choses qui sont sont Dieu, ce qu'il est illicite de dire »²⁵¹.

Pour répondre à cette question, Boèce élabore une *solution*, qui commence à la ligne 77 : comme il est possible de séparer, par l'esprit et la réflexion, des réalités dont en acte cette séparation serait impossible²⁵², l'auteur propose donc d'écarter « de notre esprit la présence du bien premier (...). Celui-ci ayant donc été écarté pour un temps, posons que toutes les choses qui sont sont bonnes, et considérons comment elles pourraient être bonnes si elles n'avaient aucunement découlé du bien premier »²⁵³.

Ensuite, après avoir argumenté à propos de la nécessité de la simplicité d'un premier principe simple (cf. DH 90-105), Boèce conclut :

En effet, le bien premier parce qu'il est, est bon en tant qu'il est ; et le bien second, parce qu'il s'est écoulé de celui dont l'être même est bon, est aussi lui-même bon. Or, l'être même de toutes les choses s'est écoulé de celui qui est le bien premier et en cela est un bien tel qu'à juste titre on le dit être bon en tant qu'il est. Donc leur être même est bon, car c'est alors en lui qu'il se trouve²⁵⁴.

Savian Filho écrit que la possibilité de supposer un bien suprême implique la possibilité même d'intellection du monde elle-même, puisque si le bien était une chimère, il ne pourrait éviter la contradiction impliquée par la position de l'imparfait sans le parfait. Dans ce cas, l'être serait réduit à rien²⁵⁵.

²⁵⁰ *Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt ; (...)* (DH 55).

²⁵¹ *Ex quo fit ut omnia quae sunt Deus sint, quod dictu nefas est* (DH 70). Nous avons en français le mot « nefaste », qui semble plus expressif pour traduire *nefas* qu'« illicite ».

²⁵² Boèce écrit : *Multa sunt quae, cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur* (DH 75).

²⁵³ (...) *primi boni praesentiam (...)* *ex animo, (...). Hoc igitur paulisper amoto ponamus omnia esse, quae sunt, bona atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent* (DH 80-85).

²⁵⁴ *Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est ; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est ; tunc enim in eo* (DH 110-115).

²⁵⁵ Cf. SAVIAN FILHO, *op. cit.*, p. 37.

La bonté des choses créées vient de la bonté du bien premier. Un être créé ne peut pas être bon en soi : il n'est pas « l'être » mais « ce qui est » ; et l'être d'où tout vient doit être simple, de manière que la bonté des créatures coïncide avec leur nature (cf. DT II, VIII, 3, 4) :

En effet, à supposer qu'une seule et même substance soit bonne, blanche, pesante et ronde, autre serait alors cette substance elle-même, autre sa rotondité, autre sa couleur, autre sa bonté. Car si chacune était identique à la substance elle-même, la pesanteur serait identique à la couleur, <la couleur> au bien et le bien à la pesanteur – ce que la nature ne laisse pas faire. Par suite, en ces choses autre serait alors d'être, autre d'être quelque chose, et alors elles seraient certes bonnes, sans pourtant avoir en rien un être bon lui-même. Si donc elles étaient en quelque manière, non pas par l'effet du bien, à la fois elles seraient bonnes et ne seraient pas identiques à ce qui est bon, mais pour elles il serait autre d'être et autre d'être bonnes²⁵⁶.

Dans la réflexion théologique, et plus précisément dans le cadre de cette « théologie ancillaire » il faut s'appuyer sur ce principe philosophique : un premier principe doit être simple, sinon il ne peut pas être l'origine des étants. Mais si l'être peut être principe de l'étant, et si le premier a en soi des éléments de l'étant comme celui-ci, il ne peut pas être son origine ; c'est la simplicité qui rend possible que l'être ne soit que l'être, puisque tous ses attributs ne se diversifient pas de la même manière que chez les étants. Cette donnée est importante pour la théologie de la création et aussi pour la réflexion trinitaire. La réalité trine de Dieu ne nous fait pas renoncer à sa simplicité. La multiplicité interne en Dieu n'annule en rien son unité, dans la simplicité. Et sans cette unité pure, il n'aurait pu être le principe des étants. Voici les deux grands atouts que nous apportent les réflexions de Boèce dans le *De Hebdomades*.

Enfin, il est important de noter que, si l'on se réfère présentement à la septième règle l'indice « concret » de la réflexion de Boèce se manifeste dans le désir de la créature pour le bien. C'est dans cet espace « dialogal », dans sa « théologie ancillaire » que s'inscrit l'heuristique boécienne, pour parvenir à ces conclusions.

²⁵⁶ *Ponatur enim una eademque substantia bona esse alba, gravis, rotunda. Tunc aliud esset ipsa illa substantia, aliud eius rotunditas, aliud color, aliud bonitas ; nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset gravitas quod color, quod bonum, et bonum quod gravitas: quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esse, aliud aliquid esse, ac tunc bona quidem essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si ullo modo essent, non a bono ac bona essent, ac non idem essent quod bona, sed eis aliud esset esse aliud bonis esse (DH 90-100).*

5. LE TRAITE *CONTRA EUTYCHEN ET NESTORIUM*

Avec un même jeu de mots déjà utilisé auparavant (cf. ST 5), Boèce évoque, entre les lignes, l'ambiance dans laquelle son traité *Contra Eutychem et Nestorium* est né : « ... le sujet est passé de l'entretien au style... »²⁵⁷. Autrement dit, d'une conversation jusqu'au texte écrit – désigné par un stylet (*stilum*) – dans lequel le lecteur peut toujours discerner le style (*stilum* aussi) de son auteur. Et si nous abordons la question du style, nous observons qu'ici Boèce ne se préoccupe pas d'écrire de manière la plus obscure possible, contrairement à ce que nous avons vu avec le *De Sancta Trinitate*. Et cela bien que son écrit porte certes sur des sujets complexes, et que l'auteur utilise le vocabulaire technique nécessaire. Mais si dans son opuscule *De Sancta Trinitate* Boèce cherchait délibérément à être synthétique et obscur (cf. ST 15), dans le présent traité il désire plutôt clarifier une discussion dont il juge les conclusions peu convaincantes, comme on peut le lire dans tout le prologue (CEN 1-55).

Le présent traité est le plus long des cinq opuscules, avec 5.947 mots²⁵⁸. Il est aussi le plus important pour notre recherche. C'est dans ce texte que Boèce place sa définition célèbre de la « personne » (cf. CEN 170). Voici la structure de ce traité :

1. Prologue ;
2. Définitions de nature ;
3. Définitions de personne ;
4. Personne, essence, substance et subsistence selon les Grecs et les Latins ;
5. Réfutation de Nestorius : le mode de *coniunctio* des deux natures christiques est la *copulatio* ;
6. L'hérésie d'Eutychès et sa réfutation (1^{ère} partie) : le corps du Christ a vraiment été formé à partir de l'homme ;

²⁵⁷ ... *res a conlocutione transfertur ad stilum...* (CEN 50).

²⁵⁸ Notre information porte sur le texte de la collection « Loeb Classical Library » (cf. BOETHIUS, *The theological Tractates*, tr. H. F. STEWART, E.K. RAND / *The Consolation of Philosophy*, with the English translation of "I.T.", 1609, revised by H. F. STEWART, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press (coll. « Loeb Classical Library »), 1946. L'œuvre a connu une deuxième édition en 1973. Toute la collection « Loeb » est consultable en ligne (cf. www.loebclassics.com).

7. L'hérésie d'Eutychès et sa réfutation (2^{ème} partie) : le changement appliqué à la génération du Christ ;
8. La position catholique ;
9. Les trois états de l'homme assumés par le Christ ;
10. Épilogue.

C. Micaelli propose une division plutôt abrégée du traité : a) introduction et dédicace ; b) définition des concepts de nature et personne (chapitres 1-3) ; c) réfutation de l'hérésie de Nestorius (chapitre 4) ; d) réfutation de l'hérésie d'Eutychès (chapitres 5-6) ; e) exposé sur la doctrine catholique sur le Christ (chapitre 7) et f) solution d'une autre difficulté à propos de l'incarnation du Christ. Micaelli indique encore que les trois premiers chapitres forment presque une section autonome et complète en soi²⁵⁹, comme on peut facilement réperer.

Boèce ne fournit pas à son lecteur des éléments précis sur la genèse de sa réflexion et, par conséquent, de son texte. Pourtant, entre les lignes du dialogue avec son interlocuteur ici, le Diacre Jean, il est possible de trouver quelques références sur ce point. De toute façon, il est important de repérer que *Contra Eutychem et Nestorium* est l'unique texte parmi les *opuscula sacra* où Boèce exprime « le souci d'un contexte vaguement historique »²⁶⁰.

J. Marenbon nous présente le cadre historique de la réunion à laquelle Boèce a pris part : une division est survenue alors entre les catholiques d'Italie et ceux de Byzance à propos des natures du Christ. Pour les occidentaux, la formule du Concile de Chalcedoine est satisfaisante. Mais à Byzance, les monophysites sont plus influents ; pour eux, l'idée de l'existence du Christ en deux natures semble compromettre l'unité du Christ. Néanmoins, ils sont prêts à accepter que le Christ existe à partir de (*ex*) deux natures²⁶¹. Dans son texte, néanmoins, Boèce s'étonne (cf. CEN 10) devant les expressions *ex duabus naturis* et *in duabus naturis*, déjà connues par la tradition exégétique depuis plus d'un demi-siècle²⁶².

²⁵⁹ C. MICAELLI, « 'Natura' e 'Persona' nel *Contra Eutychem et Nestorium* di Boezio : Osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici » dans L. OBERTELLO (org.), *Atti dei Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), Roma, Herder, 1981, p. 327.

²⁶⁰ OS II, p. 181. Il est intéressant de remarquer l'absence, de la part de Galonnier, contrairement à ce qu'il a fait pour tous les autres opuscules, d'une introduction avec des éléments de la réception du texte. Néanmoins, nous trouvons des éléments épars dans le chapitre « L'œuvre de Boèce ou le christianisme comme matière philosophique », partie de son « introduction générale », dans le volume 1 de sa traduction et commentaire des traités théologiques de Boèce (cf. OS I, p. 121-245).

²⁶¹ J. MAREN BON, *Boethius, op. cit.*, p. 69.

²⁶² OS II, p. 182.

Pour comprendre le genre de réunion à laquelle Boèce fait référence, retournons à l'hypothèse de F. Hudry sur la signification du mot « hebdomades ». Selon cet auteur, ce terme renvoie à une seule journée de débats philosophiques²⁶³. Nous avons dans le prologue du traité *Contra Eutychen et Nestorium* plusieurs passages où un genre de réunion savante est évoqué. Et le sujet de la discussion y est clairement théologique ; même un évêque est présent, et écrit une lettre sur cette discussion²⁶⁴. Prenant en compte l'influence de saint Augustin sur Boèce, en évoquant ce genre de rendez-vous, l'auteur nous remémore naturellement ce que Cassiciacum a signifié pour le futur évêque²⁶⁵. La réunion serait-elle donc un genre littéraire, un cadre fictionnel pour présenter sa pensée ? Au delà de Cassiciacum, et plus proche de l'ambiance de Boèce, nous pouvons aussi penser aux rencontres entre les grands de Rome, comme les sénateurs, dans les *curiae*. M. Bonnefond-Coudry, en parlant de « la vocation de la curie » au sénat de l'époque de la République (c'est-à-dire, antérieurement à Boèce), nous informe que « la curie est la salle de réunion du sénat par excellence, et qu'on ne lui connaît aucune autre fonction »²⁶⁶. Comme le sénat a été l'institution la plus pérenne de l'histoire romaine, on peut imaginer la continuation des *curiae* comme des lieux de rencontres, officiels ou non, et un endroit possible pour le colloque théologique commenté par Boèce. L'utilisation des termes comme *conventus* (CEN 1) et *concilium* (CEN 5) sont de bons indices pour soutenir notre deuxième hypothèse.

Boèce semble être un habitué des séances de ce genre de *club de gentlemen*, où la participation a un caractère peu contraignant: « Mais, puisque d'un côté toi tu as été distrait par une occupation qui t'a empêché de venir, de l'autre moi, pour demain, je serai retenu par des tâches bien précises, je confie à l'écrit ce que j'avais mis en réserve pour en parler de vive voix »²⁶⁷. Malgré la confiance que Boèce fait au Diacre Jean, celui-ci ne sera pas le juge ultime de son écrit : « ... je passe à toi, à qui j'envoie (ce

²⁶³ Cf. F. HUDRY, « L'hebdomade et les règles. Survivances du débat scolaire alexandrin, *op. cit.*, p. 319.

²⁶⁴ ... *episcopus scriptor epistolae...* (CEN 10).

²⁶⁵ Pour une information plutôt sommaire de la période de saint Augustin à Cassiciacum voir : A. DI BERNARDINO, « Cassiciacum » dans A.D. FITZGERALD (dir.) *Encyclopedie Saint Augustin : la Méditerranée et l'Europe IVe – XXIe siècle*, édition française sous la direction de M.-A. VANNIER, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 198-199. Pour une étude plus approfondie sur le même sujet : G. J. P. O'DALY, « Cassiciacum » dans C. MAYER (éd.), *Augustinus-Lexikon*, Schlußlieferung zu vol. 1 (Fasc. 5/6 : *Bellum – Civitas dei*), Basel, Schwabe & Co. AG, 1992, p. 771-782.

²⁶⁶ M. BONNEFOND-COUDRY, *Le Sénat de la république romaine : de la guerre d'Hannibal à Auguste : pratiques délibératives et prise de décision*, Rome, École Française de Rome (coll. « Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome », n. 273), 1989, p. 63.

²⁶⁷ *Sed quoniam et tu quominus venires occupatione distratus es et ego in crastinum constitutis negotiis implicabar, mando litteris quae coram loquenda servaveram* (CEN 1-5).

travail), afin qu'il soit examiné au préalable et expertisé, si mince soit-il »²⁶⁸ ; « Quand tout cela, mené à terme, aura été constitué, alors seulement je le soumettrai au jugement de celui à qui j'ai l'habitude de faire apprécier (mes travaux) »²⁶⁹. Étant donnés les grands éloges que Boèce adresse à son beau-père Symmaque, dans le prologue et l'épilogue du *De Sancta Trinitate* (cf. ST 1-5 ; 355-360), nous pouvons conclure que l'arbitre final choisi par Boèce, pour l'analyse de ses écrits est plutôt ce dernier.

C'est dans un tel contexte que naît l'étonnement de Boèce, étonnement qui sera selon lui à l'origine de ce traité. Nous connaissons donc les événements qui se sont passés : une lettre est lue dans cette assemblée. Un problème se pose sur la position des Eutychiens à propos des deux natures dans le Christ. En effet, le Moyen Âge connaîtra cet opuscule sous le nom de *De duabus naturis*. Boèce énonce son but. En principe, il ne parlera pas seulement des Eutychiens et des Catholiques. Mais, étant donné que la position de Nestorius se trouve à l'extrême opposé de celle d'Eutychès, l'auteur a choisi de se référer aussi au premier. Voici comme il annonce ses objectifs, à la fin du prologue : « ... que soient d'abord repoussées les erreurs de Nestorius et d'Eutychès, extrêmes et contraires l'une par rapport à l'autre ; après quoi, Dieu aidant, j'équilibrerai avec la position médiane de la foi chrétienne »²⁷⁰. À la faveur de ce but, Boèce ajoute et justifie sa méthode : « Et puisque dans toute cette question d'hérésies l'une à l'autre contraires on doute sur les personnes et les natures, il faut en premier lieu les définir et les isoler par leurs différences propres »²⁷¹. Il partira des définitions des termes « nature » et « personne » ; ensuite, ayant éclairé ces conceptions, il réfléchira sur le problème, en appliquant les termes correctement. Ce soin a manqué à ses pairs, dont Boèce parle en usant d'adjectifs peu flatteurs : « (...) hommes incultes, qui s'efforcent de masquer le vice de l'inscience par un nuage de présomption, voire d'impudence, alors que non seulement ils ignorent ce qui (leur) est proposé, mais dans de telles contentions, ne comprennent même pas ce qu'ils disent eux-mêmes (...) »²⁷².

²⁶⁸ ... *ad te transeo, cui hoc quantulumcumque est examinandum prius perpendendumque transmittam* (CEN 40).

²⁶⁹ *Quae ubi ad calcem ducta constiterint, tum demum eius cuius soleo iudicio censenda transmittam* (CEN 50).

²⁷⁰ ... *prius extremi sibiique contrarii Nestorii atque Eutychis summoveantur errores; post vero, adiuvante Deo, Christianae medietatem fidei temperabo* (CEN 50-55).

²⁷¹ *Quoniam vero in tota quaestione contrarium sibi met haereseon de personis dubitatur atque naturis, haec primitus definienda sunt et propriis differentiis segreganda* (CEN 55).

²⁷² (...) *ecce indoctorum hominum (...) qui inscientiae vitium praesumptionis atque impudentiae nube contentur obducere, cum non modo saepe id quod proponatur ignorent, verum in huiusmodi contentionibus ne id quidem quod ipsi loquantur intellegant, (...)* (CEN 35-40).

Boèce se situe donc contre Eutychès et Nestorius, qui alors étaient déjà morts et ne conservaient que peu de disciples dans les limites de l'Empire²⁷³. Il ne s'agit pas alors d'une période où la discussion dont nous traitons ici se déroule. Elle est reprise par l'auteur pour étudier son sujet. Le fait que le sujet ne soit plus actuel ne signifie pas qu'il ne soit pas important.

Nous pouvons ici nous en tenir aux deux figures qui sont citées dans le titre de ce traité, afin de rappeler leurs propositions, avant d'avancer dans l'analyse du texte de Boèce.

Eutychès a été le vrai fondateur du monophysisme. Les deux éléments fondamentaux de sa pensée sur l'humanité et la divinité du Christ sont : 1) la négation que l'humanité du Christ fût égale à la nôtre – par conséquent, que le salut des hommes par lui devienne impossible ; 2) la négation de l'existence de deux natures, humaine et divine, dans le Christ, grâce à l'Incarnation, mais une seulement²⁷⁴. Les doctrines d'Eutychès ont été répudiées dans le *Tomus Leonis* du pape saint Léon le Grand²⁷⁵ et condamnées par le Concile Œcuménique de Chalcédoine (dont le texte fait référence à la lettre susdite)²⁷⁶.

Le principal opposant à Eutychès a été saint Cyrille d'Alexandrie, qui affirme que dans la personne du Christ nous trouvons « une nature incarnée du Verbe de Dieu, cette nature et humaine et divine²⁷⁷. D. Bradshaw précise que la notion de « nature » ici utilisé par Cyrille n'est pas une essence ni un ensemble de propriétés non plus, mais l'être concret et individuel qu'a été le Christ²⁷⁸.

Comme Boèce lui-même l'a indiqué à la fin de son prologue, Nestorius propose une doctrine contraire à celle d'Eutychès. Autrement dit, pour les Nestoriens, il y a deux natures séparées chez le Christ, la divine et l'humaine, et non une union des deux natures dans l'unique personne. En conséquence, il s'oppose à l'usage du terme

²⁷³ Cf. D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 119.

²⁷⁴ F. L. CROSS, *The Oxford dictionary of the Christian Church*, London, Oxford University Press, 1958, p. 476.

²⁷⁵ DZ, p. 101-103. Le texte est aussi présenté sous le titre : « Lettre *Lectis dilectionis tuae* à l'évêque Flavien de Constantinople, 13 juin 449 ».

²⁷⁶ « (...) pour la confirmation des doctrines orthodoxes, la lettre que le bienheureux et très saint archevêque Léon, qui préside à la très grande et ancienne Rome, a écrite au défunt archevêque Flavien pour la suppression de la perversité d'Eutychès, en tant que cette lettre s'accorde à la confession du grand Pierre et qu'elle est là comme une sorte de colonne commune contre ceux qui tiennent des opinions fausses » (DZ, p. 107). D. Bradshaw ajoute, en utilisant la notion de diophysisme : *This emphasis on the continuing distinction of the two natures is the hallmark of a dyophysite Christology such as that advocated by Pope Leo the Great, whose Tome formed part of the basis for the Council's definition* (D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 119).

²⁷⁷ ... "one incarnate nature of God the Word", that nature being both human and divine (*Ibidem*).

²⁷⁸ *Ibidem*.

« Théotokos » pour faire référence à la mère de Jésus. Nestorius accepte une unité d'action des deux natures chez le Christ, mais non pas une unité ontologique²⁷⁹. Autrement dit, par rapport à la personne, « Nestorius l'a établie comme étant double dans le Christ, et il fut conduit bien entendu à cela par l'erreur d'avoir pensé que la personne pouvait se dire de toutes les natures »²⁸⁰.

Nestorius a été lui aussi condamné par le Concile de Chalcédoine²⁸¹. Pourtant, l'église nestorienne a survécu jusqu'aux temps modernes (les chrétiens assyriens), et a exercé une importante activité missionnaire, à partir du VI^e siècle, en direction de l'Arabie, l'Inde et Turkestan²⁸².

Selon D. Bradshaw, nous trouvons dans *Contra Eutychen et Nestorium* le plus ancien opuscule théologique de notre auteur (512-513). Alors, une lettre, lue probablement au Sénat, déclenche des réactions de la part des auditeurs, comme nous l'avons déjà dit. Boèce juge donc ces réactions au moins malencontreuses. Sa réflexion et son opuscule sont les fruits respectivement du contenu de cette lettre et de sa réception²⁸³. Cette lettre nous donne le cadre thématique de la pensée ici développée par notre auteur. Pour cette raison, il faut s'interroger sur l'identité de l'auteur de cette épître. Quelques hypothèses sont proposées par les chercheurs.

A. Galonnier présente deux possibilités sur l'identité de la lettre en question²⁸⁴ :
1) il s'agira peut-être de l'*Epistola Quintiani* : des moines de Constantinople l'auraient fabriquée, autour de 511-512, et l'ont placée sous la responsabilité d'un certain Quintianus, possiblement évêque d'Asculum. Galonnier précise : « Les deux expressions *ex duabus naturis* et *in duabus (naturis)* servent à revendiquer, d'une manière très conventionnelle, la confession droite, fixée et connue depuis longtemps, et

²⁷⁹ Cf. D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 119.

²⁸⁰ *Hanc in Christo Nestorius duplicem esse constituit, eo scilicet traductus errore, quod puttaverit in omnibus naturis dici posse personam*" (CEN 270).

²⁸¹ « ... à cause de ceux qui tentent de défigurer le mystère de l'économie et qui, dans leur sottise impudente, disent que celui qu'a enfanté la Sainte Vierge Marie n'est qu'un simple homme, le concile a reçu les lettres synodiques du bienheureux Cyrille, qui fut pasteur de l'Église d'Alexandrie, à Nestorius et aux évêques de l'Orient, comme très propres à réfuter les insanités de Nestorius... » (DZ, p. 107).

²⁸² F. L. CROSS, *op. cit.*, p. 946-947. J. Marenbon fournit d'autres informations : *Although both Nestorianism and monophysitism were condemned by orthodox Church in Constantinople, they had a wide following further East – Nestorianism in Persia and monophysitism (in a moderated form, championed specially by Severus of Antioch) in Syria, Egypt, and Ethiopia* (J. MARENBNON, *op. cit.*, p. 68-69).

²⁸³ *As mentioned earlier, Against Eutyches and Nestorius was the first of the theological tractates, being written in late 512 or early 513 in response to a letter from some unnamed Greek bishops to Pope Symmachus. More precisely, it was written in response to what Boethius saw as the hasty and ill-informed reaction to the letter when it was read in the Senate* (cf. D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 118).

²⁸⁴ OS II, p. 186-187.

ne sont réactivées qu'en présence d'une résurgence du péril eutychien »²⁸⁵ ; 2) ou elle peut être l'*Epistola Orientalium*, écrite par un autre groupe de religieux orthodoxes, vers 512, adressée au pape Symmaque, afin de regretter la position isolée et ségrégationniste de Rome au sujet des deux natures. Autrement dit, les possibles auteurs de la lettre se lamentent que le pape n'ait pas accepté à la fois les deux formules *ex* et *in duabus naturis* au sujet du mystère du Christ. En ce sens, Boèce partage, lui aussi, cet avis, en proposant, dans le présent traité, les deux formules ensemble. Cependant, comme nous y avons déjà fait allusion, à l'époque de Boèce la question était déjà dirimée.

Selon J. Marenbon, Boèce parle d'une lettre datant d'environ 513, écrite par un groupe d'évêques du bas-Danube, de l'Empire oriental, au pape Symmaque. Ces évêques souhaitent demeurer fidèles à la doctrine de Chalcédoine, malgré la pression des monophysites (lesquels, à l'époque, étaient influents à la cour). Ils cherchent donc l'appui de l'évêque de Rome pour une formule qui serait acceptable comme base de réconciliation. Le *ex duabus naturis*, avec le *in duabus*, serait un genre de concession aux Monophysites, sans abîmer l'orthodoxie. Mais Rome n'accepte point de changement dans la doctrine de Chalcédoine²⁸⁶.

Nous pouvons repérer que le scénario proposé par Marenbon est plutôt proche du témoignage de Boèce, puisqu'il cite un évêque comme rédacteur, présent à la réunion. Peut-être était-ce un des rédacteurs de la lettre, venu à Rome pour la déposer auprès du pape. Peut-être l'évêque lecteur a-t-il participé à la rédaction du texte auparavant, quand même. De toute façon, à cette époque, répétons, le cas était clos. Mais nous pouvons supposer que l'influence monophysite, a été la cause d'un pareil mouvement.

Après avoir évoqué l'ambiance dans laquelle ce texte a été écrit et sa nature, nous analyserons son contenu. Nous cherchons toujours, comme dans les autres quatre opuscules, à glaner les éléments principaux pour comprendre la notion de personne divine chez Boèce. Bien entendu le présent opuscule nous présente pour nous un intérêt spécial, puisque c'est ici que Boèce propose sa principale définition de *persona*, qui fera fortune dans l'histoire de la pensée occidentale. Il faut ajouter encore qu'on repère vite l'influence d'Aristote dans son exposé.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 186.

²⁸⁶ J. MARENBNON, *Boethius, op. cit.*, p. 69.

1. Les définitions de nature

Boèce, dans la même ligne de la tradition logique et métaphysique aristotélicienne, commence en définissant les termes²⁸⁷. Selon C. Erismann, Boèce, comme les théologiens grecs de son époque, pense que plusieurs hérésies peuvent être évitées si les mots sont correctement définis²⁸⁸

Le premier terme à définir c'est la « nature ». Prenant en compte le cadre de la réflexion de Boèce, A. Grau, selon lequel cette notion philosophique adoptée par la théologie (plus exactement par la christologie) au Concile de Chalcédoine, affirme que cela l'« affole », l'amène à une « situation métaphysique inattendue »²⁸⁹. En effet, la christologie a proposé une nouvelle appropriation de la notion de « nature ». Alors, notre auteur se préoccupe de montrer les définitions philosophiques possibles de ce mot.

Il définit trois manières possibles de comprendre le concept de « nature » ; on peut en parler : 1) seulement par rapport aux corps ; 2) à propos des substances, soit les corporelles soit les incorporelles ; 3) au sujet de toute chose qui existe, n'importe comment²⁹⁰. Ainsi, les définitions possibles du concept de *nature* seront données selon chacune des trois possibilités que nous venons de présenter²⁹¹. En plus, on repère vite qu'il y a une identification entre le point 1 (corps) et une partie du 2 (substance corporelle). Nous reviendrons sur ce problème. D'ailleurs, nous aurons non pas trois mais quatre définitions de nature, puisque l'auteur en présente deux au point 2.

L'ordre présenté ci-dessus n'est pas le même que celui suivi par Boèce dans son exposé, il est inversé. Boèce commence par le troisième point, en définissant la notion de nature par rapport à n'importe quelle chose. Ensuite, il parle de « nature » au sujet des substances (en divisant le concept en deux – selon la corporéité ou l'incorporéité des substances) et, enfin, il aborde un troisième point, qui ne s'identifie pourtant pas au sujet énoncé (cf. CEN 65-115).

²⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 70.

²⁸⁸ *Like the Greek theologians who were his contemporaries, Boethius attached great importance to defining the words he used. He shares the common opinion of late ancient Greek theology (say from Leontius of Byzantium to John of Damascus), according to which many heresies can be avoided if words are correctly defined (...)* (C. ERISMANN, *op. cit.*, p. 164).

²⁸⁹ A. GRAU, « Une inquiétude pour la philosophie : Chalcédoine, la personne et la nature », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004), p. 498.

²⁹⁰ *Natura igitur aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur* (CEN 55-60).

²⁹¹ *Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur quae res omnes quae sunt possit includere* (CEN 60-65).

Voici donc la première définition de la nature – par rapport à toute chose : 1) « La nature appartient à ces choses qui, pour autant qu’elles sont, peuvent être saisies en quelque manière que ce soit par l’intellect »²⁹². Le point principal pour définir une nature est la possibilité qu’elle soit saisie par un intellect. Nous avons trois considérations sur cette définition : a) celle-ci recouvre et les accidents et les substances²⁹³ ; b) et Dieu et la matière sont touchés par cette notion, bien que de manière limitée ; c) « rien » ne signifie pas une nature, parce qu’il n’est pas, et la nature ne s’applique qu’à ce qui est.

Nous lisons dans le *De Ente et Essentia* de Thomas d’Aquin une référence au présent traité de Boèce, quand il aborde la définition du mot « nature », après avoir traité de la « forme » :

On l’appelle aussi « forme », dans la mesure où c’est par la forme qu’est signifiée la *certitudo* de chaque chose, comme le dit Avicenne au livre II de sa *Métaphysique*. On l’appelle aussi autrement *nature*, en entendant *nature* au premier des quatre sens que Boèce lui assigne dans son livre *Des deux natures*, c’est-à-dire au sens où on appelle nature tout ce qui peut être saisi de quelque façon par l’intellect, car la chose n’est intelligible que par sa définition et son essence (...) ²⁹⁴.

Le principe de base que nous trouvons ici repris est celui selon lequel toute science porte sur des objets réels et qui existent déjà. Nous le trouvons déjà chez Aristote, dans ses « Catégories », quand l’auteur traite des relations : « En effet, l’objet de la science peut sembler exister antérieurement à la science, car le plus souvent c’est d’objets préalablement existants que nous acquérons la science (...) »²⁹⁵.

²⁹² “*Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt*” (CEN 65).

²⁹³ *In hac igitur definitione et accidentia et substantia definiuntur; (...)* (CEN 65).

²⁹⁴ THOMAS D’AQUIN ; DIETRICH DE FREIBERG, *L’Être et l’Essence, le vocabulaire medieval de l’ontologie*, traduction et commentaires par A. DE LIBERA et C. MICHON, Paris, Édition du Seuil (coll. « Points », 339 – Essais), 1996, p. 73. Dans la traduction de C. Capelle, nous trouvons *certitudo* traduit par « détermination », ce qui nous semble convenir davantage à l’ambiance scholastique du texte (cf. THOMAS D’AQUIN, *L’Être et l’Essence*, traduction et notes par sr. C. CAPELLE O.P., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1947, p. 19. Voici le texte latin de saint Thomas : *Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II Methaphisice sue. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor quod Boetius in libro De duabus naturis assignat : secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest, non enim res est intelligibilis nisi per deffinitionem et essentiam suam ; (...)* (Léonine, t. 43, p. 369-370).

²⁹⁵ ARISTOTE, *Organon : I Catégories, II De l’Interprétation*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. “Bibliothèque des textes philosophiques”), 1936, p. 36. Nous lisons dans la traduction faite par Boèce le texte suivant : (...) *scibile enim scientia prius esse videbitur ; namque in pluribus subsistentibus iam rebus scientias accipimus (...)* (ARISTOTELES LATINUS, *Categoria vel Prædicamenta*, translatio Boethi, editio composita, translatio Guillelmi de Moerbeka, lemmata et simplicii commentario decerpta Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianana, edidit L. MINIO-PALUELLO,

Il faut faire ici quelques remarques sur les explications de Boèce. D'abord, vis-à-vis de l'item « a ». Pourquoi Boèce affirme-t-il que la définition recouvre et les substances et les accidents ? Il faut prendre garde au fait que selon l'énoncé de notre auteur, la nature s'applique à ce qui peut être saisi par l'intellect, et non seulement par les sens. Il s'agit d'une connaissance intellectuelle, et non pas sensitive. Pour cette raison, nous pouvons y inclure les accidents, qui sont aperçus et par les sens et par l'intellect, et la substance, qui n'est saisie que par l'intellect. Celui-ci sert pour les deux genres d'objet, mais non pas pour les sens.

Le point « b » mérite aussi une attention spéciale, surtout à cause d'une certaine « indéfinition dans la définition ». De manière semblable à ce qu'il fait dans l'item « a », Boèce affirme que sa définition concerne et une réalité spirituelle incréée (Dieu) et n'importe quelle autre réalité créée (toutes les autres choses). Pour cette raison, il explique ce que signifie « en quelque manière que ce soit » dans son énoncé : « (...) c'est parce que Dieu et la matière ne peuvent être intégralement et parfaitement saisis par l'intellect, tout en étant saisis d'une certaine manière par privation des autres choses »²⁹⁶. Un intellect créé ne peut saisir toute chose. Mais c'est justement dans cette limite que se tient la définition de notre auteur : ne pas saisir complètement une chose (la « privation », dont parle le texte de Boèce) ne nous amène pas à nier son existence. Une réalité, dans ses spécificités, est ce qui existe, et que nous pouvons connaître par l'intellect (par des raisonnements, et non seulement par l'expérience, comme nous venons de le préciser au sujet de la connaissance de l'intellect). En ce sens, l'explication de « en quelque manière que ce soit » aide le lecteur à saisir la raison pour laquelle la définition concerne la substance et Dieu. Ce passage doit être lu avec la dernière phrase du texte, qui se rapporte à une troisième définition de la « personne », pour nous donner la juste pensée de Boèce sur ce point.

Enfin, en consonance avec saint Augustin, Boèce dit (et, dans notre texte, cela se rapporte à l'item « c ») : « (...) 'rien' signifie lui-même, aussi quelque chose mais non pas une nature »²⁹⁷. Boèce est de l'avis que celui qui dit « rien » veut dire quelque chose, mais non une chose qui soit existante. Ce ne sont que les choses qui « sont » qui

Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 21). La traduction de Guillaume de Moerbeke est différente par les termes employés, mais le sens ne change pas : (...) *scibile enim videbitur utique esse prius scientia ; sicut enim in pluribus preexistentibus rebus scientias accipimus (...)* (*Ibidem*, p. 99).

²⁹⁶ (...) *quoniam Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur* (CEN 70).

²⁹⁷ (...) *quoniam etiam ipsum nihil significat aliquid, sed non naturam* (CEN 70).

peuvent se rapporter au concept de nature. Comme il n'existe aucune substance dans le « rien », la notion de nature ne se reporte jamais à lui.

Chez saint Augustin, il n'y a pas une substantialité du "rien", mais une différence de degré par rapport à l'être ; elle se conjugue avec l'idée de participation des êtres à l'Être (Dieu). E. Zum Brunn synthétise ce trait de la pensée augustinienne de la façon suivante :

L'Être absolu, pour reprendre quelques-unes de ces expressions, c'est *summum esse, ipsum esse, uere esse*, ou *quod est*, exprimé aussi, à l'aide du verset d'Exode 3, 14, par les formes personnelles *ego sum qui sum, qui est*, et de façon abrégée *sum, est*. Par contraste, la déficience ontologique qui caractérise notre existence tant qu'elle n'est pas régénérée par la conversion à l'Être, Augustin l'appelle selon les cas *minus esse, non uere esse*, ou encore *utrumque esse*²⁹⁸.

Pourtant, A. Galonnier attire notre attention sur le fait que saint Augustin, dans son *De Magistro*, affirme exactement le contraire de ce que dit Boèce : « Il n'y a pas de signe (*signum*) qui ne signifie (*significare*) pas quelque chose ; or, ce qui n'est pas ne peut être en aucune manière quelque chose. C'est pourquoi, dans ce vers le deuxième mot ('rien' - *nihil*) n'est pas un signe, parce qu'il ne signifie pas 'quelque chose' »²⁹⁹. Pourtant, A. Galonnier ajoute : « Quelques lignes plus loin cependant, le même Augustin réoriente sa position, au moins dans les termes, par une option psychologisante, en indiquant que *nihil* signifie (*significare*) non pas la chose elle-même, qui n'existe pas, mais l'affection de l'esprit (*adfectio animi*) qui, ne voyant pas une chose, trouve ou croit avoir trouvé qu'elle n'est pas »³⁰⁰.

Ensuite, Boèce présente une définition de la nature pour les substances, soit corporelles soit incorporelles³⁰¹. La division de la substance en corporelles et

²⁹⁸ E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, des premiers dialogues aux "Confessions"*, Paris, Études Augustiniennes, 1969, p. 10. Dans son étude, Zum Brunn met en évidence le rôle de la conversion au Christ dans la dynamique humaine pour acquérir plus d'être (*magis esse*) ; le cadre eschatologique de cette idée est inévitable. L'auteur montre aussi, dans ce registre, le caractère inférieur du corps, par rapport à l'âme. Le rôle de la conversion étudié par Zum Brunn se rapproche de la thèse principale d'A. Gardeil dans son œuvre (où saint Augustin est largement considéré) *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris, Librairie Victor Lecoffre (coll. « Bibliothèque théologique »), 1927.

²⁹⁹ *Non esse signum, nisi aliquid significet ; quod autem non est, nullo modo esse aliquid potest. Quare secundum verbum in hoc versu non est signum, quia non significet aliquid* (B.A., 6, p. 50). Cité dans O.S. II, p. 194.

³⁰⁰ *Ibidem*. L'interlocuteur d'Augustin, Adéodat, semble perdre patience pendant la discussion : *Nimis quidem urges ; sed quando non habemus quid significemus, omnino stulte uerbum aliquod promimus* (B.A. 6, p. 50).

³⁰¹ (...) *quoniam substantiae omnes aut corporeae sunt aut incorporeae, (...)* (CEN 75).

incorporelles, selon C. Micaelli, rappelle l' « albedo » de Porphyre³⁰². L'axe principal de sa définition est le mouvement : « La nature est ou ce qui peut faire ou ce qui peut pâtir ».

Nous pouvons rencontrer aussi chez Aristote, dans ses « Topiques », la même idée : « (...) Absolument parlant, partout où sont ajoutés les termes *capable d'agir* ou *capable de pâtir*, il y a nécessairement discordance de la définition avec l'Idée, car, pour ceux qui professent l'existence des Idées, elles sont, semble-t-il bien, impassibles et immobiles »³⁰³. Tout ce qui est capable d'agir ou pâtir n'est pas du tout une idée, selon Aristote. Boèce ne parle pas de l'Idée de Platon ; néanmoins, son concept couvre non pas seulement les substances corporelles, mais aussi les incorporelles. Il y a donc une différenciation dans sa pensée par rapport à Aristote, si l'on a dans l'esprit que les Idées platoniciennes ne sont pas passibles et qu'Aristote ne semble écrire qu'au sujet des substances corporelles, en posant sa définition. Chez Boèce, les limites posées par Aristote ne sont pas prises en compte. Repérons que Boèce rappelle que chez Aristote ce sont justement les substances naturelles qui ont une nature (cf. CEN 90).

Après avoir présenté la définition en question, aussitôt Boèce fait une précision au sujet d'une substance incorporelle, à savoir l'âme : « En effet, celle-ci fait et pâtit à la fois dans et par le corps »³⁰⁴. Une deuxième précision, maintenant théologique, est elle aussi présentée : il n'appartient qu'à Dieu et aux « autres (substances) divines » (*cetera divina*) de seulement faire et, en conséquence, de ne jamais pâtir³⁰⁵. Deux éléments nous sont ici posés : 1) Dieu ne peut pas subir aucune action (nous revenons à la différence de la définition présente chez Boèce et chez Aristote) ; 2) Boèce se réfère aux personnes divines de manière implicite, c'est-à-dire que, les *cetera divina*, qu'A. Galonnier traduit par « autres substances divines » est une manière d'exprimer la pluralité interne de Dieu. La preuve de notre analyse est que le concept de « substance » fait partie du concept de « personne » que Boèce présentera ensuite. De même que chez nous les *hypostases* divines ne sont pas trois dieux, les « substances divines » non plus. Et comme les *hypostases* chez les chrétiens grecs, ici substance s'identifie à la personne

³⁰² C. MICAELLI, *op. cit.*, p. 327.

³⁰³ ARISTOTE, *Organon* V, tome II (livres V-VIII), nouvelle traduction et notes par J. TRICOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1939, p. 110-111.

³⁰⁴ ... *haec enim in corpore et a corpore et facit et patitur* ; (...) (CEN 80).

³⁰⁵ ... *ut Deus ceteraque divina* (CEN 85).

divine. De toute façon, il faut ajouter que le Pseudo-Erigène interprète ces *cetera* comme des anges³⁰⁶.

Une autre conclusion intéressante nous est donnée par Boèce, dans sa réflexion au sujet de la définition de nature vis-à-vis des substances : le concept de nature qui vient d'être énoncé s'identifie à la notion de « substance ». Décrire l'une, c'est décrire l'autre³⁰⁷. L'avis vient aussi d'Aristote, et saint Thomas le cite dans son *De Ente et Essentia* : « (...) le Philosophe dit, au livre V de la Métaphysique, que toute substance est nature »³⁰⁸. De cette façon, Boèce définit aussi la substance à partir de l'axe du mouvement, soit de manière active ou passive. Il y a toujours donc, et dans la nature des substances et dans les substances elles mêmes, un mouvement propre, différent certes selon la corporalité ou l'incorporalité de la substance. L'action d'une âme n'est pas la même d'un corps matériel.

Boèce avance ensuite encore d'un pas au sujet de la définition de la nature par rapport aux substances. Il parle de ceux, comme Aristote et d'autres, pour lesquels nous ne pouvons utiliser le concept de substance que pour les réalités corporelles ; de cette manière, seules ces substances pourraient posséder une nature³⁰⁹. À partir de cet avis, Boèce pose donc la définition suivante, elle aussi centrée dans l'axe du mouvement : « La nature est le principe du mouvement par soi et non par accident »³¹⁰.

Cette dernière définition nous amène encore une fois à Aristote, dans sa « Métaphysique » : « (...) la nature, dans son sens premier et fondamental, c'est la substance des êtres qui ont, en eux-mêmes et en tant que tels, le principe de leur mouvement »³¹¹. Dans la suite de l'égalité entre substance et nature, le mouvement vient de la propre substance d'une chose. Nous avons donc trois termes, et chez Aristote et chez Boèce, qui vont ensemble : nature, substance et mouvement. Les deux premiers sont égaux. Le dernier appartient nécessairement à la réalité signifiée par les deux autres.

Ce qui attire l'attention dans cette définition est le caractère de nécessaire substantialité du sujet qui agit ; dans ce cas, le mouvement vient de lui, et non d'autrui.

³⁰⁶ Cf. O.S. II, p. 361 (note 336).

³⁰⁷ *Nam si nomen naturae substantiam monstrat, cum naturam descripsimus substantiae quoque est assignata descriptio* (CEN 85-90).

³⁰⁸ THOMAS D'AQUIN ; DIETRICH DE FREIBERG, *op. cit.*, p. 72-73. Voici le texte de saint Thomas : (...) *Philosophus dicit in V Metaphysice quod omnis substantia est natura* (Léonine 43, p. 370).

³⁰⁹ *Quod si naturae nomen relictis incorporeis substantiis ad corporales usque contrahitur, ut corporeae tantum substantiae naturam habere videantur* (...) (CEN 90).

³¹⁰ *"Natura est motus principium secundum se, non per accidens"* (CEN 95).

³¹¹ ARISTOTE, *La Métaphysique*, tome I, traduction et commentaire par J. TRICOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. "Bibliothèque des textes philosophiques"), 1991, p. 257.

Arrivés à ce point, remarquons que nous ne trouvons pas non plus ici, comme dans le terme précédent, le verbe « pâtir ». De cette manière, le mouvement a ici un caractère tout à fait substantiel ; il s'agit d'un mouvement qui vient du sujet lui-même, puisqu'il fait partie de la substance elle-même. Les substances corporelles donc, peuvent être mues par une action ou mouvement qui vient d'autrui bien entendu, mais ce mouvement ne peut pas être appelé de leur nature. Et le mouvement qui vient du sujet révèle et caractérise la substance corporelle.

Boèce explique cette deuxième définition avec les exemples du feu et de la terre : « Si j'ai dit 'principe du mouvement', c'est que tout corps a un mouvement propre, tels le feu vers le haut, la terre vers le bas »³¹². Les mouvements décrits se rapportent à la substance même des choses auxquelles ils s'attachent. Ni le feu ni la terre n'ont besoin d'un autre pour leurs mouvements caractéristiques, soit vers le haut soit vers le bas. C'est pour cette raison que le principe de ces mouvements (et non les mouvements eux-mêmes) est appelé « nature ».

Notre auteur veut dans son texte donner un caractère clair à la substantialité du mouvement appelé nature chez les substances corporelles. Pour cette fin, il se sert de l'exemple du lit en bois. Le lit comme tel ne se meut pas vers la terre à cause de sa nature. Le bois (*lignum*) par nature et le lit par artifice (*lectum vero artificialiter*)³¹³. « Il est ainsi, en effet, parce qu'il est bois, c'est-à-dire terre, qui est attirée vers le bas par son poids et sa pesanteur »³¹⁴.

Enfin, nous avons une quatrième définition du terme nature. Il s'agit de la signification qui se rapporte aux corps. Boèce pose une explication préalable à la définition (et non après, comme pour les antérieures) : « Il est encore une autre signification de la nature, selon laquelle nous disons que la nature de l'or est différente de celle de l'argent, désirant par là montrer la propriété des choses »³¹⁵. Dans le même opuscule, nous trouvons, au chapitre 4, la même notion présentée de manière plus

³¹² *Quod "motus principium" dixi, hoc est, quoniam corpus omne habet proprium motum, ut ignis sursum, terra deorsum* (CEN 95-100).

³¹³ A. Arlig pose des précisions par rapport à la tradition aristotélicienne qui nous aident à approfondir la signification de cet exemple : *In the Aristotelian tradition, essential forms are often called substantial forms. This is due to the fact that, for many Aristotelians, the only things that possess essential forms are substances. It is also claimed that only natural things are substances. Artifacts, no matter how complex, are thought to have accidental forms* (A. ARLIG, « The metaphysics of individuals in the *Opuscula Sacra* » *op. cit.*, p. 135).

³¹⁴ *Idcirco enim quia lignum est, quod est terra, pondere et gravitate deducitur* (CEN 100-105).

³¹⁵ *Est etiam alia significatio naturae, per quam dicimus diversam esse naturam auri atque argenti, in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes (...)* (CEN 105-110).

directe et isolée des exemples : « propriété spécifique de toute substance »³¹⁶. Notons que nous y avons un changement d'axe. Dans la définition par rapport à n'importe quelle chose le point principal était la compréhension de la chose par l'intellect ; au sujet des substances, le mouvement ; ici, l'élément principal c'est la propriété des choses. Selon la chose à avoir sa nature définie nous avons un axe différent, adapté à sa réalité.

Au sujet de cette dernière définition, A. Galonnier cite l'*Isagoge* de Porphyre (dans la traduction de Seonds et De Libera), texte que Boèce a étudié et traduit : « En un sens tout à fait propre, une chose est dite différer d'une autre lorsqu'elle s'en distingue par une différence spécifique : ainsi l'homme diffère du cheval par une différence spécifique, la qualité d'être capable de raison »³¹⁷.

Le contexte de la quatrième définition c'est le système de genre et espèce des *Catégories* d'Aristote, présenté par Porphyre dans son *Isagoge*. Une espèce est distinguée d'un genre par des traits essentiels à tous les individus de cette même catégorie³¹⁸. Boèce se préoccupe de montrer à son lecteur non pas seulement la définition qui lui sera utile, mais aussi d'autres. Son intention est donc manifestement de présenter une recherche systématique et minutieuse, qui nous fait penser aux analyses d'Aristote³¹⁹.

C'est cette dernière définition, la moins développée dans ce chapitre, qui intéresse Boèce dans sa discussion théologique. La raison est que « selon la dernière définition qu'aussi bien les Catholiques que Nestorius établissent qu'il y a deux natures dans le Christ (...) »³²⁰. Ayant ciblé son propos, Boèce en vient à considérer la nature de manière adaptée à la discussion qui s'ensuit, c'est-à-dire, afin de définir la notion de « personne ». Néanmoins, cela ne signifie pas que la définition de personne qui suit n'intéresse pas à la théologie, puisqu'il s'agissait d'une notion de nature qui ne touche

³¹⁶ (...) *cuiuslibet substantiae specificata proprietas* (...) (CEN 270).

³¹⁷ O.S. II, p. 361-362 (note 341). En lisant le texte de l'*Isagoge* traduit par Boèce, nous trouverons la capacité de rire comme propre à l'homme : (...) *a proprio vero differt genus quoniam proprium quidem de una sola specie, cuius est proprium, praedicatur et de his quae sub una specie sunt individuus (quemadmodum risibile de homine solum et de particularibus hominibus), genus autem non de una specie praedicatur sed de pluribus et differentibus* (...) (ARISTOTELES LATINUS, *Categoriarum Supplementa*, Porphyrii *Isagoge* translatio Boethi et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex Principiorum", edidit L. MINIO-PALUELLO, adiuvente B. G. DOD, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 7).

³¹⁸ Cf. J. MARENBOON, *op. cit.*, p. 70. À ce sujet, D. Bradshaw ajoute : *A "specific difference" is here the defining characteristic that distinguishes one species from another in the same genus; it "gives form" in the sense that it determines the actual content of the genus, to which it stands as form to matter* (D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 121).

³¹⁹ Cf. C. MICAELLI, *op. cit.*, p. 330.

³²⁰ (...) *tam catholici quam Nestorius secundum ultimam definitionem duas in Christo naturas esse constituent ;* (...) (CEN 110-115).

pas que les corps, selon le propos de l'auteur au début du chapitre. Il est intéressant de relire avec attention le texte. Boèce annonce qu'il parlera d'une signification de nature au sujet « des seuls corps » (CEN 55). Pourtant, au moment de la présenter, le terme « corps » n'est plus présent. Nous y trouvons les mots « propriétés des choses » (CEN 110). Au contraire, on repère qu'au moment de présenter les définitions antérieures, l'auteur reprend les mêmes termes annoncés, c'est-à-dire « toutes les choses qui sont » (CEN 65), les substances corporelles ou incorporelles (cf. CEN 75) « les substances corporelles » (CEN 90). Boèce a donc commis une erreur de présentation dans son œuvre, comme le texte même nous le montre³²¹. La définition par rapport aux corps seuls s'identifie à celle des substances corporelles tout court.

La définition de nature qui intéresse Boèce touche les propriétés de la réalité qui est le sujet d'une définition³²². Et la dernière phrase de ce chapitre consacré à la réflexion sur la nature finit en démontrant la préoccupation théologique de l'auteur : « (...) les mêmes différences ne conviennent pas à Dieu et à l'homme »³²³. Il y a des propriétés propres à chacun, qui seront prises en compte dans le déroulement de cette exposition.

Ayant posé les définitions possibles de « nature », et ayant choisi celle que s'adapte à son propos, Boèce traite de la définition de « personne ».

2. Préparant la définition de « personne »

Dans le deuxième chapitre du traité *Contra Eutychen et Nestorium*, Boèce se pose une question autour de laquelle il structurera entièrement sa réflexion préalable à sa définition de la « personne » : il cherche à trouver « (...) quelles sont les natures à qui il conviendrait de posséder une personne, et quelles sont celles qu'il faudrait écarter du vocable de personne »³²⁴. Dans la pensée de notre auteur, les concepts de nature et personne sont liés de manière indéfectible. Néanmoins, étant donné qu'il y a du moins quatre différentes notions de « nature », il faut savoir quel concept correspond le mieux à l'idée de « personne ». Boèce nous a déjà informé, comme nous venons de le voir, de

³²¹ Dans ce sens, est équivoquée la note d'A. Galonnier à propos de la division des définitions du texte (cf. O.S. II, p. 360, note 330).

³²² Dans le cadre de la réflexion que Boèce développe dans cet opuscule, c'est difficile à soutenir l'affirmation générale d'A. Grau : « Le concept de *nature* n'est que secondairement opératoire, comme un registre linguistique commode, ou simplement utile » (A. GRAU, *op. cit.*, p. 504).

³²³ (...) *neque enim easdem in Deum atque hominem differentias convenire* (CEN 115).

³²⁴ (...) *quas naturas conveniat habere personam, quas a personae vocabulo segregari* (CEN 120-125).

la définition selon laquelle « la nature est la différence spécifique qui informe chaque chose » (CEN 110). Maintenant, il justifie son choix par rapport à la notion de « nature » et, en même temps, prépare le chemin pour poser sa définition de la « personne ».

Dans la notion de *nature* retenue, dans laquelle nous ne lisons point le mot *substance*, il n'empêche que ce dernier terme soit très important pour la compréhension de ce qu'est la « personne ». L'idée de « substance » y est présente sous le mot « chose » (*res*) ; ainsi, Boèce ne retourne pas à la deuxième définition de la « nature », comme l'affirme D. Bradshaw³²⁵. Il n'est pas possible certes de penser une personne sans la notion de « substance », mais la notion est déjà présente dans la dernière définition du concept de « nature » ; le raisonnement même de notre auteur le montrera. En bref donc, il n'y a pas de « personne » sans « substance » ni en dehors d'une « nature » non plus, car « à la personne est sous-jacente une nature et en dehors de la nature on ne peut pas prédiquer la personne »³²⁶. La notion de « personne » est circonscrite à l'intérieur d'une idée précise de la « nature », « puisque la personne ne peut être en dehors de la nature »³²⁷.

Si nous prenons en compte l'obscurité délibérée du texte de Boèce dans son traité *De Sancta Trinitate*, nous sommes étonnés par la clarté et l'harmonie de la présentation des idées du deuxième chapitre du *Contra Eutychen et Nestorium*. Nous y trouvons un texte syllogistique, dans le sens dont use Aristote dans le premier chapitre des « Premiers Analytiques », plutôt général : « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données »³²⁸.

³²⁵ Next is the definition of 'person' (*persona*). Here Boethius reverts briefly to the second sense of 'nature', identifying person as something predicated of nature in the sense of substance (D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 121).

³²⁶ (...) *personae subiectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari* (CEN 125).

³²⁷ *Quoniam praeter naturam non potest esse persona* (...) (CEN 130).

³²⁸ ARISTOTE, *Organon III, Les Premiers Analytiques*, nouvelle traduction et notes par J. TRICOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques »), 1936, p. 4-5. Dans l'article « Syllogisme » du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, nous trouvons une note intéressante, écrite par A. Gratry, assez proche du raisonnement de Boèce : « Le syllogisme, comme le jugement, comme toute pensée, ne cherche pas seulement l'identité réelle de termes en apparence différents, mais encore, ce qui est sa véritable essence, il cherche l'identité réelle au sein de différences réelles ; je veux dire qu'il cherche à voir la consubstantialité dans la distinction, et la distinction dans la consubstantialité ; de sorte que la pensée n'arrive jamais à l'identité absolue sans distinction, ni différence, et elle ne tombe jamais, par conséquent, dans l'immobilité » (A. GRATRY, *Logique*, Paris, Bouniol et Lecoffre, 1958, p. 370, cité par A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 1079).

Nous avons un premier syllogisme dont l'intention est de montrer le cadre de la notion de personne. Voici le chemin de cette réflexion, avec ses prémisses et sa conclusion :

- 1) La personne ne peut pas être conçue en dehors de la « nature » (cf. CEN 130) ;
- 2) « (...) parmi les natures les unes sont 'substances', les autres 'accidents' (...) »³²⁹ ;
- 3) « (...) 'personne' ne peut être établi parmi les accidents (...) »³³⁰ ;
- 4) Conclusion : « (...) il reste donc qu'il convient que la personne soit dite des substances »³³¹.

Après avoir conclu que la personne est une substance, et jamais un accident, Boèce poursuit sa réflexion. Il part maintenant des différentes substances et subdivise ainsi leurs attributs :

- 1) Nous avons deux types de substances : A) corporelles et B) incorporelles³³² ;
 - A) Les substances corporelles peuvent être : A.1) vivantes ou A.2) non-vivantes (cf. CEN 135) ;
 - A.1) Parmi les substances corporelles vivantes, nous avons aussi deux possibilités : soit A.1.1) sensibles soit A.1.2) non-sensibles ;
 - A.1.1) Entre les sensibles, nous trouvons encore une autre division : A.1.1.1) rationnelles ou A.1.1.2) irrationnelles ;

Boèce retourne ensuite aux substances incorporelles (B) :

 - B) Les substances incorporelles sont ou B.1) rationnelles ou B.2) irrationnelles (« comme les principes vitaux des bêtes »)³³³ ;
 - B.1) Les substances incorporelles rationnelles sont divisées en : B.1.1) « immuable et impassible par nature, comme Dieu »³³⁴ ou B.1.2) « muable et passible par création »³³⁵.

Une précision intéressante (bien qu'elle soit latérale) est ajoutée à propos de B.1.2 : il s'agit certes d'une substance muable et passible, mais « par la grâce de la

³²⁹ (...) *naturae aliae sunt substantiae, aliae accidentes* (...) (CEN 130).

³³⁰ (...) *personam in accidentibus non posse constitui* (...) (CEN 130). Boèce offre à son lecteur une petite argumentation à ce sujet : *quis enim dicat ullam albedinis vel nigredinis vel magnitudinis esse personam ?* (*Ibidem*).

³³¹ (...) *relinquitur ergo ut personam in substantiis dici conveniat* (CEN 130-135).

³³² Nous lisons dans l'opuscule : *Sed substantiarum aliae sunt corporeae, aliae incorporeae* (CEN 135).

³³³ (...) *ut pecudum vitae* (...) (CEN 140).

³³⁴ (...) *immutabilis atque impassibilis per naturam, ut Deus* (...) (CEN 140).

³³⁵ (...) *per creationem mutabilis atque passibilis* (...) (CEN 140).

substance impassible, elle est entièrement métamorphosée jusqu'à une fermeté d'impassibilité, comme (celle) des anges et de l'âme rationnelle »³³⁶.

Ici, il est important de reprendre l'étude de E. Zum Brunn sur l'être et le néant chez saint Augustin, pour comprendre l'affirmation de Boèce à propos de B.1.2, à laquelle d'habitude les commentateurs ne font pas attention. C'est donc dans le processus de conversion, de croissance dans la vie de la grâce, de la part de « la substance impassible » (Dieu), que quelqu'un peut ontologiquement « être métamorphosé » (*permutetur*). Voici ce qu'écrit E. Zum Brunn à propos :

L'or qu'Augustin a trouvé chez les platoniciens et qu'il estime appartenir de droit aux chrétiens, c'est donc la connaissance que Dieu est l'Être immuable, et que l'âme tournée vers lui participe de sa béatitude. La réalisation intégrale de ce savoir, contenu pour l'essentiel dans les *platoniorum libri*, consiste pour celui qui l'acquiert en une transformation de son propre être, cette dernière n'étant toutefois considérée comme possible que grâce à la foi en la médiation du Christ (...). C'est pourquoi le *magis esse* est fondamental dans la sagesse augustinienne : il en définit métaphysiquement le but, la *beata uita*, comme une « participation ascendante » à « ce qui est véritablement »³³⁷.

Ce qui chez saint Augustin est le *magis esse* est transcrit par Boèce comme « fermeté d'impassibilité » (*impassibilitatis firmitudo*). On comprend certes que l'ange soit présenté comme un modèle de cette « fermeté d'impassibilité » à laquelle les substances rationnelles peuvent parvenir. Mais pourquoi aussi « l'âme rationnelle » est-elle présentée de cette manière³³⁸? Ce n'est pas tout à fait clair. Ce point nous amène à considérer que le discours de Boèce sur ce point est éminemment eschatologique, et qu'il s'appuie évidemment sur la révélation chrétienne, et non sur des raisonnements purs.

Un autre passage du *Contra Eutychem et Nestorium*, dans les dernières lignes avant l'épilogue de ce texte, reprend l'idée que nous venons d'exposer, selon laquelle l'homme reçoit l'immutabilité bienheureuse à travers sa conversion au Christ : « Et c'est ce que le Seigneur Jésus-Christ lui-même nous a enseigné de souhaiter par (nos)

³³⁶ (...) *nisi impassibilis substantiae gratia ad impassibilitatis firmitudinem permutetur ut angelorum atque animae rationalis* (CEN 140).

³³⁷ E. ZUM BRUNN, *op. cit.*, p. 83-84. R.M. García dans son article '*Magis esse*' y '*minus esse*' en San Agustín y una posible influencia neoplatónica propose Plotin et Porphyre comme les sources de saint Augustin dans son usage de *magis esse* et *minus esse*, dans l'étude de la liberté humaine et des conséquences de ses choix, dans le sens de sa marche vers le Bien (cf. R.M. GARCÍA, « '*Magis esse*' y '*minus esse*' en San Agustín y una posible influencia neoplatónica » dans *Revista Augustiniana* 41(2000), p. 625-636.

³³⁸ Il faut ajouter que la pensée angélique de saint Augustin (comme laquelle de saint Grégoire le Grand et de saint Anselme) est particulièrement attentive aux rapports entre l'ange et l'homme, deux créatures pareillement créés et dépendants de Dieu directement (cf. B. F. DE MOTTONI, dans A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge*, vol. 1, Paris-Cambridge-Rome, Éditions du Cerf-James Clarke & Co. Ltd, Città Nuova, 1997, p. 65).

vœux, à savoir que la volonté (de son Père) soit faite aussi bien au ciel que sur la terre, que son règne advienne et qu'il nous libère du mal. C'est, en effet, de tout cela que cette immutation bienheureuse écarte du genre humain chez tous ceux qui croient fidèlement »³³⁹.

À travers cette position – clairement platonicienne, par ailleurs –, nous pouvons vérifier, encore une fois, l'importance de la pensée de saint Augustin chez Boèce. En ce sens, nous pouvons aussi confirmer l'importance de la « grâce dans les *opuscula sacra* de Boèce (comme nous l'avons déjà constaté, dans son opuscule *De Sancta Trinitate*). Aussi la proximité des termes utilisés (« Être immuable », « grâce », « transformation ») nous montre la dépendance de Boèce envers son maître. Bien que ce point ne soit pas central ici, ni développé dans le présent traité, sa valeur métaphysique est importante pour comprendre l'esprit de notre auteur et sa pensée théologique et philosophique.

Reprennant notre analyse du texte de Boèce, nous arrivons aux brèves conclusions en relation avec les êtres qui ne peuvent pas être appelés « personne » : « Il est clair par tout cela que 'personne' ne peut se dire des corps non vivants (...), ni non plus de ceux qui vivent dénués du sentir (...) pas non plus à qui il manque intellect et raison (...) »³⁴⁰. Ainsi donc « (...) nous disons d'un homme, de Dieu, d'un ange, qu'il est une personne »³⁴¹. Le concept que Boèce présente est un concept général qui concerne ces trois sortes d'êtres qui peuvent être dits « personne ».

Une dernière considération importante conclut le deuxième chapitre. Celle-ci découle des arguments présentés auparavant, comme l'avis posé dans le paragraphe antérieur. Boèce dit que nous ne pouvons parler de la personne par rapport aux universels, mais seulement à propos des singuliers et les individuels : « (...) en aucune occasion 'personne' ne peut être dit des universelles, mais seulement des singulières et des individuelles »³⁴². Une remarque à propos du vocabulaire est ici faite par A. Galonnier. Elle est utile pour la compréhension de la suite : Boèce utilise les termes « particulier », « singulier » et « individuel » de manière interchangeable, indifféremment.

³³⁹ *Quodque nos ipse dominus Iesus Christus votis docuit optare, ut fiat voluntas eius sicut in caelo et in terra et ut advniat eius regnum et nos liberet a malo. Haec enim omnia illa beatissima humani generis fideliter credentium immuatio deprecatur* (CEN 765-770).

³⁴⁰ *Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum esse (...), neque trursus eorum viventium quae sensu carent (...), nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur (...)* (CEN 145-150).

³⁴¹ (...) *at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli* (CEN 150).

³⁴² (...) *nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuuis* (CEN 160).

Toutes les considérations que nous venons d'analyser sont, en effet, présentes dans la définition de personne, avec laquelle Boèce ouvrira le troisième chapitre de cet opuscule, qui nous apparaît comme une synthèse du syllogisme que Boèce vient de présenter : « substance individuée d'une nature raisonnable »³⁴³. J. Marenbon précise que dans cette définition, la « nature » se réfère au « rationnel », et celui-ci se réfère à une différence spécifique³⁴⁴.

D. Bradshaw attire notre attention sur une question importante, à l'égard de cette définition et de sa réception. Il voit des problèmes à deux niveaux : par rapport à la procédure pour arriver au concept et à la définition elle-même³⁴⁵. La procédure semble placer Dieu dans un genre, celui d'une « substance incorporelle rationnelle » ; mais traditionnellement, Dieu ne peut appartenir à aucun genre. Bradshaw propose donc que la définition, quand elle s'applique à Dieu, soit lue comme prenant en compte la définition de Dieu comme *ultra substantiam*, selon ce que nous lisons dans l'opuscule *De Sancta Trinitate*³⁴⁶. Pourtant, Bradshaw n'a pas reperé que déjà dans le présent traité, Boèce explique la compréhension de *substantia* vis-à-vis de Dieu : « (...) que de Dieu, on dise substance ; non point qu'il soit lui-même placé sous les autres choses, comme un sujet, mais parce que, de même qu'il est avant toutes (les choses), de même (et) simultanément il est aussi sous les choses, comme un principe, qui en même temps subvient à toutes celles-ci par l' οὐσιῶθαι ou le subsister »³⁴⁷. Encore : les derniers mots du traité rappellent que Dieu est « cause de tous les biens »³⁴⁸. Mais, encore selon Bradshaw, si Boèce montre Dieu comme une substance tout-à-fait différente des créatures, la procédure de diviser les plusieurs types de substance, en localisant Dieu parmi elles nous amène à concevoir « substance » en un sens univoque³⁴⁹. Voici donc le problème que pose la procédure pour arriver à ce concept. La notion à laquelle Boèce

³⁴³ *Naturae rationabilis individua substantia* (CEN 170).

³⁴⁴ *This differentia belongs to species under both of the two main genera of substance: corporal substance and incorporeal substance* (J. MARENBNON, *op. cit.*, p. 72).

³⁴⁵ Cf. Cf. D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 121.

³⁴⁶ Dans ce sens, il est intéressante la remarque de A. Arlig : (...) *the physicalisme theory of individuation in Against Eutyches is complemented by an epistemological theory of identification in On the Trinity* (A. ARLIG, *op. cit.*, p. 144).

³⁴⁷ (...) *de Deo dici substantia, non quod ipse ceteris rebus quasi subiectum subponeretur, sed quod idem omnibus, uti praeesset, ita etiam quasi principium subesset rebus, dum eis omnibus ousiwtai vel subsistere subministrat* (CEN 260).

³⁴⁸ (...) *omnium bonorum causa* (...) (CEN 775). J. Marenbon précise, à ce sujet : *For God 'standing under' is not a matter of being a substrate for accidents but rather of so coming before all things 'that he is also under all things as their origin (quasi principium)* (J. MARENBNON, *op. cit.*, p. 73).

³⁴⁹ Cf. D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 121.

parvient passe par un chemin qui ne s'accorde pas avec les spécificités de la notion finale.

Il faut cependant faire attention à d'autres remarques de D. Bradshaw. Bien que lui-même ait vérifié qu'il y a une harmonie dans le concept de personne appliqué à Dieu chez Boèce, il insiste en affirmant que les concepts exposés mènent à considérer Dieu comme une personne singulière³⁵⁰. Nous trouvons encore plusieurs imprécisions dans sa réflexion sur la substance, la définition de « personne » ou même à l'égard de l'origine des termes grecs correspondant à « personne », selon Boèce qui les mentionne³⁵¹. Peut-être les innombrables problèmes de critique textuelle que les éditeurs trouvent dans cet opuscule, comme A. Galonnier le montre dans ses nombreuses notes à ce texte, sont-elles à l'origine d'une partie de ce genre d'imprécisions de la part de quelques chercheurs.

3. « *Personne* », « *essence* », « *substance* » et « *subsistence* »

En lisant le troisième chapitre du traité *Contra Eutychem et Nestorium*, on repère une citation des « Tusculanes » de Cicéron (que Boèce nomme seulement Marcus Tullius, cf. CEN 220). Par cette citation abrégée (peut-être, par cœur), notre auteur souhaite convaincre son lecteur de la supériorité du vocabulaire grec par rapport au latin : « La Grèce, en effet, n'est pas courte de mots, comme Marcus Tullius le dit en plaisantant (...) »³⁵². Mais, si nous lisons le texte de Cicéron (où il parle de la différence entre les termes « effort » et « douleur »), nous constatons effectivement qu'il plaisante. Pourtant, il n'est pas correct d'affirmer qu'il est du même avis que Boèce à propos de la supériorité du lexique grec. Voici le texte de Cicéron : « Il y a une différence entre l'effort et la douleur (...). Pour ces deux notions, les Grecs, dont la langue est plus riche que la nôtre, n'ont qu'un seul terme. (...) O combien parfois ton vocabulaire est pauvre, ô Grèce, qui te figures avoir des mots de reste ! »³⁵³. De toute façon, le lecteur de Boèce comprend vite que son auteur désire plaider pour la supériorité du lexique grec à l'égard de la précision des termes philosophiques.

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 122.

³⁵² *Neque enim verborum inops Graecia est, ut Marcus Tullius alludit, (...) (CEN 220).*

³⁵³ *Interest aliquid inter laborem et dolorem (...). Haec duo Graeci illi, quorum copiosior est lingua quam nostra, uno nomine appellant. (...) O uerborum inops interdum, quibus abundare te semper putas, Graecia ! (CICERON, Tusculanes, t. I, texte établi par G. FOHLEN et traduit par J. HUMBERT, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres » (« Collection des Universités de France »), 1931, p. 96.*

J.-Y. Guillaumin, dans son « Introduction » à l' *Institution Arithmétique* de Boèce, nous offre une information historique au sujet de l'origine de l'hellénophilie de Boèce, par l'influence de son beau-père Synmaque. Celui-ci usa de son influence auprès de Théodoric pour promouvoir les lettres grecques : « A une époque où l'hellénisme en Italie était bien mal en point, le sénateur (Synmaque) profita de la ferveur que manifestait le Barbare – mais un Barbare élevé à Constantinople – pour tout ce qui touchait aux belles lettres (...) Boèce avait été élevé par son beau père dans cet idéal »³⁵⁴. Cette information nous fait comprendre les horizons intellectuels de notre auteur et son attachement aux lettres helléniques.

Dans ce troisième chapitre, Boèce poursuit son exposé de manière tout à fait ordonnée et claire, de même qu'au chapitre immédiatement antérieur. Désormais il souhaite montrer au lecteur latin la juste compréhension des termes « personne », « essence », « subsistence » et « substance ». Et il le fera avec les synonymes de ces termes en grec, puisqu'il souhaite utiliser « le discours grec en ces choses qui, débattues par les Grecs, ont été transposées par l'expression latine (...) »³⁵⁵. De cette manière, Boèce souhaite en même temps clarifier et approfondir la signification des termes en question. Il le fait avec un soin particulier au sujet du terme « personne », en se préoccupant de l'étymologie de ce mot.

Quelle est l'origine du terme « personne », que Boèce vient de définir ? En quoi l'histoire de ce mot peut-elle aider le lecteur à se rendre compte de sa juste compréhension ?

Selon Boèce, le terme grec qui correspondrait à « substance individuée d'une nature raisonnable » est ὑπόστασις. Néanmoins, pour notre auteur ce terme ne correspond pas à celui de « personne », comme nous pouvons conclure au terme de son exposé. Et la raison donnée est étymologique : « Personne » est un mot qui vient de l'art dramatique, plus précisément des masques du théâtre ancien (« dans les comédies et tragédies »³⁵⁶). Mais il est important de préciser qu'on parle ici d'un masque qui représente des hommes (cf. CEN 175), ou plutôt des « héros individués »³⁵⁷.

³⁵⁴ J.-Y. GUILLAUMIN, *op. cit.*, p. X. Nous avons une affirmation pareille chez S. Gersh, quand il écrit à propos de l'éducation reçue par Boèce : « On sait peu de chose de son éducation. Elle a dû initialement se dérouler dans le cercle de Symmachus, son père adoptif, puis son beau-père, où il acquit également sa connaissance du grec » (S. GERSH, « Boethius (Anicius Manlius Severinus -) » dans R. GOULET (dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris, CNRS Édition, 1994, p. 117).

³⁵⁵ (...) *Uti Graeca utar oratione in rebus quae a Graecis agitatae Latina interpretatione translatae sunt* (...) (CEN 190-195).

³⁵⁶ (...) *in comoediis tragoediisque* (...) (CEN 175).

³⁵⁷ (...) *individuos homines* (...) (CEN 180).

Le mot *persona* vient du verbe *personare*. Boèce analyse la graphie et la sonorité du mot pour montrer qu'on doit comprendre que *personare* dérive de « son ». Et cela s'accorde à l'usage du masque au théâtre : « et (il est dit dériver) de 'son' pour cela que, par la concavité même (du masque), il est nécessaire que le son roule plus fort »³⁵⁸.

Ces masques, les Grecs aussi les appellent πρόσωπα, « (...) du fait qu'ils sont posés sur le visage et dissimulent la physionomie au regard (d'autrui) »³⁵⁹. Les Latins ont nommé ces masques « personnes », et les Grecs πρόσωπα. Pourtant, Boèce affirme que « seuls (les Grecs) eux ont appelé la substance individuée d'une nature raisonnable du nom beaucoup plus expressif d'ὑπόστασεως »³⁶⁰. Autrement dit, les Latins n'ont que le terme *persona* pour signifier et les masques du théâtre et la substance individuée d'une nature raisonnable. Si donc, pour Cicéron, le lexique Grec n'est pas toujours brillant, puisqu'il ne peut distinguer « effort » de « douleur », pour Boèce, au contraire, l'argument en faveur de la richesse du vocabulaire hellénique se trouve dans la distinction entre πρόσωπα et ὑπόστασις : « (...) mieux pourvue en mots, la Grèce appelle ὑπόστασιν la substance individuée »³⁶¹.

Ensuite, Boèce cite, en grec, et traduit en latin, un énoncé logique. Il s'agit d'une sentence, assez condensée, sur les relations entre les « essences », les « universels », la « substantialisation », les « individus » et les « particuliers ». Voici le texte : « les essences peuvent certes être dans les universels, mais elles substantialisent dans les seuls individués et particuliers »³⁶².

Quelle est la source de ce texte grec ? Boèce ne nous en informe pas. Ce petit passage intrigue les exégètes du texte de Boèce depuis longtemps. Nous n'avons sur ce point que des hypothèses de la part des experts, comme le note A. Galonnier :

Selon Micaelli, il n'y aurait ni auteur ni texte derrière ce jugement, vu qu'il ne serait pour Boèce que l'occasion de fournir un échantillon de son bilinguisme. (...) Quoique Schurr rejoigne Bruder sur le fait que l'énoncé ne doit rien à Aristote, Obertello envisage comme source éventuelle la problématique générale du chapitre 5 des *Catégories*. De son côté, Chadwick y reconnaît un condensé de la théorie péripatéticienne abordée par l'*In Isagogen II*. On songera aussi à

³⁵⁸ *Idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus* (CEN175-180).

³⁵⁹ (...) *quod ponatur in facie ante oculos, obtegant vultum* (CEN 180).

³⁶⁰ *Longe vero illi signatius naturae rationabilis individuum substantiam ὑπόστασεως nomine vocaverunt* (CEN 185-190). Il y a une erreur de transcription dans la traduction de A. Galonnier (qui écrit ὑπόστασις).

³⁶¹ (...) *peritor Graecia sermonum upostasin vocat individuum substantiam* (CEN 190).

³⁶² *Essentiae in universalibus quidem esse possum, in solis vero individuis et particularibus substant* (CEN 195-200).

l'éventualité – certes invérifiable – d'une sentence extraite du *Commentaire* perdu d'Alexandre d'Aphrodise aux mêmes *Catégories*³⁶³.

La sentence citée prépare et synthétise par avance la précision donnée par Boèce au sujet de la justesse dans la compréhension et dans l'usage des termes philosophiques importants pour son propos théologique : « En effet, l'intellection des choses universelles est tirée des particulières. En conséquence, comme les subsistances mêmes sont assurément dans les universels, mais acquièrent une substance dans les particuliers, ils ont appelé à bon droit *ὑπόστασεις* les substances substantialisant au titre du particulier »³⁶⁴.

Selon Boèce, donc, l'universel est tiré du particulier par l'intellection. L'intelligence prend des éléments communs en comparant les particuliers pour parvenir aux universaux. Quand Aristote, dans les *Catégories* expose sa pensée au sujet des substances, il nous présente la différence entre les « substances premières » et les « substances secondes » dans un raisonnement proche de ce que nous lisons chez Boèce : « La substance, au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet : par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel. Mais on appelle *substances secondes* les espèces dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues, et aux espèces il faut ajouter les genres de ces espèces (...)»³⁶⁵. Il est clair d'après Aristote que la substance première est l'individu, et le substrat, les secondes³⁶⁶. J. Tricot attire l'attention de son lecteur sur le fait que dans son *Sur l'interprétation* Aristote utilise « substance première » pour nommer Dieu et les intelligences séparées³⁶⁷.

³⁶³ OS II, p. 236-237. D. Bradshaw partage de ce même avis : *The source of this dictum is probably Alexander of Aphrodisias, cf. Chadwick 1981, p. 193* (D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 128 (note 49)).

³⁶⁴ *Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiunt substantiam, iure substantias particulariter substantes ὑπόστασεις appellaverunt* (CEN 200). Nous lisons chez C. Micaelli, sur la « subsistence » : *Questa ultima espressione, (...) non è altro che la definizione aristotelica di « sostanza », definizione ben nota a Boezio. Con « subsistentia », dunque, il filosofo indica ciò che è proprio, secondo Aristotele, della sostanza in generale, vale a dire « in subiecto non esse » ; con « substantia », invece, designa ciò che è proprio della « sostanza prima », vale a dire « subiectum esse accidentibus » (C. MICAELLI, *op. cit.*, p. 332).*

³⁶⁵ ARISTOTE, *Organon : I Catégories, II De l'Interprétation, op. cit.*, 1936, p. 7. Aristote parle aussi de la « substance » dans sa *Métaphysique* : « Substance se dit des corps simples, tels que la Terre, le Feu, l'Eau et toutes choses analogues ; en général, des corps et de leurs composés, en tant les animaux que les êtres divins ; et, enfin, des parties de ces corps. Toutes ces choses sont appelées substances parce qu'elles ne sont pas prédicats d'un sujet, mais que, au contraire, les autres choses sont prédicats d'elles (ARISTOTE, *La Métaphysique, op. cit.*, p. 273) .

³⁶⁶ « (...) les substances premières, par le fait qu'elles sont le substrat de tout le reste, sont appelées, au sens le plus propre du mot, des substances » (*Ibidem*, p. 11).

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 7, note 1.

En conséquence, nous avons besoin de faire une sythèse des deux sentences citées pour parvenir à saisir le propos de Boèce. Les subsistences sont dans les universels. Et pourquoi ? Avant de répondre à cette question, il faut d’abord interroger le texte même de cet opuscule sur la signification de la « subsistance » : « ‘Subsiste’, en effet, cela même qui, pour pouvoir être, n’a pas besoin d’accidents »³⁶⁸. Les « subsistances » sont donc nécessairement dans les universels (mais non seulement), puisqu’elles sont sans besoin des accidents. Pour cette raison, il ne faut pas confondre les termes « subsister » et « substance », car les « subsistences (...) acquièrent une substance dans les particuliers (...) »³⁶⁹. Ainsi, les Grecs « ont appelé à bon droit ὑπόστασις les substances substantialisant au titre du particulier »³⁷⁰.

Interrogeant encore le texte de Boèce, nous pouvons saisir plus précisément l’idée de « substantialiser » : « (...) ‘substantialise’ ce qui subvient par un sujet quelconque aux autres accidents, afin qu’ils soient capables d’être »³⁷¹. La « capacité d’être » (*ut esse valeant*) des accidents ne leur advient qu’à partir des substances, comme nous lisons dans la *Métaphysique* d’Aristote : « La chose accidentelle, dès lors, est produite et existe, non en tant qu’elle-même, mais en tant qu’autre chose »³⁷².

D’après ce que nous venons de dire, on comprend que les essences subsistent dans les universaux, mais se substantialisent seulement dans les individus. L’essence appartient soit aux genres et espèces, soit aux individus, mais sa réalité est différemment comprise quand elle est considérée, en langage aristotélicien, dans les substances secondes ou dans les substances premières.

Notre auteur voit l’importance de clarifier le vocabulaire grec et latin à propos de cette question, en les comparant, car « ‘subsistance’ n’est pas identique à ‘substance’ »³⁷³ : « (...) les Grecs disent οὐσίωσις ou οὐσιῶσθαι, nous, nous l’appelons ‘subsistance’ ou ‘subsister’, et ce qu’eux (appellent) ὑπόστασις ou ὑφίστασθαι, nous, nous exprimons par ‘substance’ ou ‘subsister’ »³⁷⁴. Selon J. Marenbon, Boèce redéfinit

³⁶⁸ *Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget* (CEN 210).

³⁶⁹ (...) *subsistentiae* (...), *in particularibus vero capiunt substantiam* (CEN 200).

³⁷⁰ (...) *iure substantias particulariter substantes uo postaseis appellaverunt* (CEN 200).

³⁷¹ *Substat (...) id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; (...)* (CEN 210).

³⁷² ARISTOTE, *La Métaphysique*, *op. cit.*, p. 322.

³⁷³ *Neque (...) idem (...) esse subsistentia quod substantia* (CEN 205).

³⁷⁴ (...) *Graeci οὐσίωσις vel οὐσιῶσθαι, dicunt, id nos subsistentiam vel subsistere appellamus ; quod vero illi ὑπόστασις vel ὑφίστασθαι, id nos substantiam vel substare interpretamur* (CEN 205).

le terme platonicien de οὐσίωσις en *subsistentia* en lui recevant dans son schème aristotélicien³⁷⁵.

Après avoir éclairé la condition des genres et espèces, qui subsistent, Boèce s'occupe des individus. Ils ne subsistent pas seulement, mais se « substantialisent » aussi, « car ils n'ont, eux non plus, pas besoin des accidents pour être ; ils sont déjà informés par leurs différences propres et spécifiques, et ils servent aux accidents à pouvoir être, bien entendu tant qu'ils sont sujets »³⁷⁶. Cette sentence se lie à la dernière définition de nature présentée auparavant, qui porte sur la « propriété des choses » (CEN 110). Boèce, en présentant sa première définition de la « nature », affirme que la notion de nature s'identifie à celle de substance (cf. CEN 85-90). Dans ce même cadre, nous lisons que l'individu lui aussi est identifié à la substance, car c'est lui qui non seulement subsiste, mais aussi se substantialise. Autrement dit, un individu nécessairement est une substance, qui diffère d'une autre par soi-même (par ses « différences propres et spécifiques », cf. CEN 215), et non par ses accidents. Il est important de retenir cet élément, puisqu'ici le principe d'individuation ne réside donc pas dans les accidents, ni dans la matière, mais dans l'identité de la substance elle-même.

Boèce recourt encore une fois à la comparaison avec le vocabulaire grec pour expliciter son propos : « Et voilà pourquoi on entend par εἶναι et οὐσιῶσθαι 'être' et 'subsister', et par ὑφίστασθαι 'substantialiser' »³⁷⁷. Ici, on repère vite la correspondance avec la définition de l'être que nous lisons dans *De hebdomadibus* : « L'être est différent de ce qui est ; en effet, l'être même n'est pas encore ; tandis que ce qui est, avant reçu forme pour être, est et il a consistance »³⁷⁸. « Ce qui est », à la lumière du *Contra Eutychem et Nestorium* est l'individu, celui qui se substantialise. Il faut aussi être attentif au fait que, comme nous l'avons vu, dans le *De hebdomadibus*, l'« être » désigne l'être premier, Dieu, qui est, par sa nature, différent des créatures (cf. CEN 115).

Boèce justifie l'usage du terme « personne » comme traduction de ὑπόστασις, qui signifie une substance individuée, puisque les Grecs donnent aussi le nom de

³⁷⁵ J. MARENBOON, *op. cit.*, p. 72-73.

³⁷⁶ (...) *nam neque ipsa indigent accidentibus, ut sint ; informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis, et accidentibus, ut esse possint, ministrant, dum sunt scilicet subiecta* (CEN 215).

³⁷⁷ *Quorcirca εἶναι atque οὐσιῶσθαι esse atque subsistere, ὑφίστασθαι veri substare intelligitur* (CEN 220).

³⁷⁸ *Diversum est esse et id quod est ; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit* (DH, 25).

πρόσωπα à cette même réalité. Selon le raisonnement de Boèce, il faut tenir l'usage grec comme paradigmatique, puisque la discussion de ce sujet est née et est survenue principalement dans le monde chrétien de langue grecque. Dans son explication, notre auteur donne des preuves de sa culture d'helléniste :

Quant à ce fait que les Grecs ont appelé ὑπόστασις les substances individuées, c'est parce qu'elles sont sous les autres et sont sous-posées et sous-jacentes à certains accidents. Et c'est pour cela que nous aussi nous les dénommons substances, comme si elles étaient sous-posées – ce qu'eux (appellent) ὑπόστασις –, et, étant donné qu'ils dénomment également πρόσωπα ces mêmes substances, nous pouvons, nous aussi, les dénommer personnes³⁷⁹.

Enfin, Boèce offre à ses lecteurs une table de termes grecs avec leurs correspondants en latin. Il s'agit d'un genre de résumé, proposé avant de réfléchir sur l'application des termes expliqués au mystère de l'Incarnation. Nous pouvons présenter cette table de la manière suivante³⁸⁰ :

οὐσία	Essence
οὐσίωσις	Subsistence
ὑπόστασις	Substance
πρόσωπον	Personne

Ensuite Boèce en vient à définir les notions de « personne » à l'égard des hommes et de Dieu, attentif à leurs différences respectives. Il ne le fait pas à propos des anges, comme on s'y attendrait, puisque la notion est aussi applicable à ces êtres (cf. CEN 150).

La réalité de l'homme comprend toutes les notions que Boèce vient d'exprimer : il est une essence (puisque'il est), une subsistence (par rapport au genre et à l'espèce), une substance (« puisque'il est sous les autres qui ne sont pas des subsistences »³⁸¹) et une personne (« puisque'il est un individu raisonnable »³⁸²) (cf. CEN 240-245). Ici Boèce pose que » le caractère raisonnable est le propre de la « personne ». Il faut chercher les racines de cette précision dans le texte lui-même. Le vocable est donc précisé à la suite

³⁷⁹ *Ideo autem ὑπόστασις Graeci individuas substantias vocaverunt, quoniam ceteris subsunt et quibusdam quasi subpositae subiectaeque sunt ; atque idcirco nos quoque eas substantias nuncupamus quasi subpositas, quas illi ὑπόστασις, cumque etiam πρόσωπα nuncupent easdem substantias, possumus nos quoque nuncupare personas* (CEN 225-230).

³⁸⁰ Cf. CEN 230-235.

³⁸¹ (...) *quoniam subest ceteris quae subsistentiae non sunt* (...) (CEN 245).

³⁸² (...) *quoniam est rationabile individuum* (CEN 250).

d'une remarque faite non pas à propos du terme πρόσωπα, mais de ὑπόστασις : « Quant à la raison pour laquelle le Grec ne dit pas ὑπόστασις à propos des animaux irraisonnables, comme nous, nous prêchons des mêmes le nom de « substance », elle est que (ce) nom a été appliqué (par lui) à ce qui est meilleur pour distinguer ce qui a une excellence particulière (...) »³⁸³.

Par rapport à Dieu, Boèce affirme qu'il est aussi une essence. Mais une spécificité y est ajoutée : « il est, en effet, et au plus haut point, il est celui-là même de qui émane l'être de toutes choses »³⁸⁴. Il est aussi une subsistence, « car il existe sans avoir besoin de rien »³⁸⁵ e il substantialise (*substat*³⁸⁶). Mais en Dieu l'unique essence ou subsistence (alors, en Dieu ces deux réalités sont égales, selon notre auteur – cf. CEN 255) ne correspondent pas à une ὑπόστασις, une substance, mais à trois³⁸⁷. Si aux yeux de Boèce il n'y a pas de problème à dire qu'il y a trois substances en Dieu, à partir de ce qu'il vient d'exposer, il regrette que la langue ecclésiastique ne lui permette pas de le dire : « En effet, si l'usage commun de la langue ecclésiastique ne rejetait pas (l'expression) 'trois substances en Dieu', il semblerait bien que, de Dieu, on dise substance (...) »³⁸⁸. Il faut observer que la réflexion de Boèce, qui en découle, ne se rapporte pas à la pluralité des personnes (ou de « substances ») en Dieu, mais que la réflexion porte sur la notion de substance et de Dieu comme principe de tout (cf. CEN 260).

Aux questions liées aux rapports entre deux cultures et deux langues, s'ajoute celles entre le langage philosophique et le langage ecclésiastique ; ceux que Boèce appelle « les Grecs » sont en effet les auteurs ecclésiastiques de langue grecque³⁸⁹.

³⁸³ *Quare autem de inrationabilibus animalibus Graecus ὑπόστασις non dicat, sicut nos de eisdem nomen substantiae praedicamus, haec ratio est, quoniam nomen hoc melioribus applicatum est, ut aliqua id quod excellentius (...) (CEN 235). Attention à la note de C. Micaelli sur l'usage d' ὑπόστασις par les Pères grecs antérieurs à Boèce : È interessante notare che, nei Padri greci anteriori a Boezio, ὑπόστασις si trova, in effetti, riferito molto spesso alle nature razionali, senza però che questo uso venga in qualche modo teorizzato. Boezio, a nostro avviso, ha elaborato una personale giustificazione di quello che a lui appariva come un dato di fatto, argomentando « ex silentio » (C. MICAELLI, *op. cit.*, p. 335).*

³⁸⁴ (...) est enim et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur (CEN 250).

³⁸⁵ (subsist enim nullo indigens) (CEN 250).

³⁸⁶ Cf. CEN 250.

³⁸⁷ Cf. CEN 255.

³⁸⁸ *Nisi enim tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet, videretur idcirco de Deo dici substantia, (...) (CEN 255-260). Nous trouvons chez saint Grégoire de Nysse, par exemple, la formule μία ουσία τρεῖς υποστάσεις, en divers écrits : *Quien haya leído los escritos del Niseno, habrá advertido que la formula μία ουσία τρεῖς υποστάσεις los invade todos; de tal modo que se recibe la impresión de que la consideraba como la mejor expresión de su fe trinitaria (...) (S. GONZÁLEZ, *La formula μία ουσία τρεῖς υποστάσεις en San Gregorio de Nisa*, Roma, Universitas Gregoriana (coll. *Analecta Gregoriana*, vol. XXI), 1939, p. 10).**

³⁸⁹ Cf. C. MICAELLI, *op. cit.*, p. 331. Micaelli ajoute encore : *La preoccupazione di Boezio, più che da motivi di disciplina ecclesiastica, è determinata da considerazioni di ordine schiettamente filosofico, in*

Boèce est au courant de la prudence du langage ecclésiastique dans l'utilisation des termes « substance » et « personne » pour traduire ὑπόστασις³⁹⁰. Mais, étant donné son raisonnement et ses conclusions, et même son attachement au vocabulaire théologique grec, il ne voit pas pourquoi ne pas utiliser « substance » au lieu de « personnes » pour parler de la Trinité. Pourtant, Saint Augustin, dans le *De Trinitate* a été déjà très clair à ce sujet, avec moins d'outils techniques que Boèce ; pour cette raison, il préfère s'attacher à l'autorité des théologiens qui le précèdent :

Les Grecs emploient aussi le mot « hypostase », mais j'ignore quelle nuance ils mettent entre l'« ousia » et l'« hypostasis », car la plupart parmi nous de ceux qui traitent en grec ces questions, disent habituellement : μίαν ουσίαν τρεῖς υποστάσεις en latin : *unam essentiam, tres substantias*. Mais chez nous, l'usage parlé a fait prévaloir le mot « essence » avec le sens du mot « substance ». Aussi n'osons-nous dire : une essence, trois substances, mais : une essence (ou substance) et trois personnes. C'est la formule que beaucoup de latins qui ont traité ces questions et méritent crédit ont employée, faute d'avoir trouvé un'expression plus juste pour traduire en mots ce qu'ils concevaient sans mots (...)³⁹¹

Nous pouvons citer encore le deuxième Concile de Constantinople, dont les actes utilisent et « hypostases » et « personnes » avec la même valeur, et aussi les paroles « consubstantielle », « une seule nature ou substance » pour la Trinité elle-même : « Si quelqu'un ne confesse pas une seule nature ou substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule puissance et un seul pouvoir, une Trinité consubstantielle, une seule divinité adorée en trois hypostases ou personnes, qu'un tel homme soit anathème »³⁹². L'usage de « personnes » à côté d'« hypostases » empêche une interprétation qui peut amener à un trithéisme et en même temps conserve les deux différentes traditions pour parler des personnes divines³⁹³.

quanto egli non può intendere Dio come sottoposto agli accidenti. Questo costituiva, del resto, la medesima preoccupazione di Agostino, pur nel diverso uso terminologico (Ibidem, p. 334).

³⁹⁰ Au contraire de ce que propose A. Galonnier à ce sujet (cf. OS II, p. 366 – note 392).

³⁹¹ *Dicunt quidem et illi hypostasim ; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint: μίαν ουσίαν □ τρεῖς υποστάσεις, quod est latine, unam essentiam, tres substantias.*

Sed quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intelligatur cum dicimus essentiam, quod intelligitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam tres substantias ; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas ; quemadmodum multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent, quo enuntiarent verbis quod sine verbis intelligebant (...) (DT I, p. 446-449).

³⁹² DZ, p. 152,

³⁹³ À ce sujet, voici une information intéressante, venant de Léonce de Byzance, qui nous montre d'autres termes possibles, déjà utilisés à l'époque de Boèce : *Leonzio di Bisanzio ci offre una interessante osservazione circa questo problema : « I Padri chiamano ὑπόστασιν, oppure πρόσωπον, quello che i filosofi dicono ἄτομον οὐσίαν »* (cf. C. MICAELLI, *op. cit.*, p. 331). Le texte nous informe donc que chez les Père grecs, ὑπόστασιν et πρόσωπον ont la même valeur.

De toute façon, ce que notre auteur vient d'écrire sur les « trois substances », c'est-à-dire les trois personnes divines, présente des données importantes pour la réflexion sur la notion de « personne divine ». Si l'on peut, selon Boèce, utiliser soit « substance » soit « personne » pour décrire la même réalité, et si la substance n'a pas besoin des accidents pour se distinguer d'une autre, nous concluons que les trois personnes divines ont chacune une identité propre qui les distingue les unes des autres. Et cette distinction n'a pas besoin d'accidents et de matière non plus pour exister. Nous arrivons bien sûr à cette conclusion à partir de la quatrième notion de nature. Et les concepts de « nature » et « substance » sont équivalents. Ainsi, à partir de la notion de « nature » déduite de la propriété des choses, par elles-mêmes, nous trouvons chez Boèce des ressources suffisantes pour parvenir à une définition de la personne divine cohérente avec le dogme chrétien.

À ce point de notre étude, nous avons déjà analysé les éléments importants que cet opuscule de Boèce peut apporter à l'étude de la personne divine. La présentation de ces concepts, de manière claire et assez précise, a été faite par Boèce afin de donner à son lecteur des repères pour réfuter les avis d'Eutychès et Nestorius. Cependant, comme l'a remarqué D. Bradshaw, les concepts présentés jouent un rôle assez mineur dans les arguments contre les deux hérétiques³⁹⁴. En effet, ce sont exactement les concepts présentés jusqu'au troisième chapitre qui relèvent de la présente recherche. Si donc l'avis général de Bradshaw est juste, autrement dit, si Boèce ne tire pas beaucoup de profit des définitions des trois premiers chapitres pour sa dispute christologique contre Eutychès et Nestorius, il faut dire que son raisonnement, que nous venons de présenter dans ce chapitre, est tout-à-fait important pour analyser sa pensée à propos de la personne divine, dans l'ensemble de ses *opuscula sacra*.

³⁹⁴ Cf. D. BRADSHAW, *op. cit.*, p. 123.

CONCLUSION

Dans cette partie de la thèse consacrée à l'étude de l'attribution boécienne de la notion de *personne* à Dieu, nous sommes amenés tout naturellement à approfondir notre connaissance de la pensée religieuse de cet auteur : ses traits caractéristiques, son langage, son style, ses préoccupations.

Bien entendu, il s'agit de respecter le sens des termes et des notions tels que Boèce les envisage dans chaque opuscule. Il n'avait pas la même préoccupation dans chacun de ces écrits.

Néanmoins, pour ne pas donner l'impression d'une pensée sans unité, il faut recueillir dès maintenant les principaux traits de la notion de *personne divine* dans ces opuscules de Boèce.

Ce faisant, il ne s'agit pas de reconstruire artificiellement à partir des opuscules une définition arbitraire de la notion de personne chez cet auteur en aboutissant à une sorte de chimère qui serait somme toute très appauvrissante. C'est au contraire en mettant en relief les traits fondamentaux et différents de cette notion à partir des textes que la diversité des sens donnent toute son ampleur à cette notion, un peu comme les philologues se réjouissent des variantes d'un manuscrit pour mieux rendre justice à la pensée de son auteur. Ainsi, comme les cinq textes différents viennent du même auteur, nous pouvons affirmer que les différents éléments étudiés par le Boèce théologien sont chacun l'expression partielle et nuancée de sa propre pensée au sujet de la *personne* en Dieu.

Un premier trait, c'est la certitude que la Trinité est le fondement de la foi chrétienne. Comme la Trinité s'identifie au Créateur, elle est à l'origine de toute la création et de la foi elle-même. Chez Boèce, la Trinité est première et fondamentale. Elle n'est pas une caractéristique du Dieu créateur ; elle est ce Dieu lui-même.

Un deuxième trait, c'est l'importance du réalisme des personnes divines au sein de l'*oultre-substance*, le Dieu unique. Ce réalisme nous fait conclure à l'identité réelle de chaque personne comme à la distinction réelle des trois personnes entre elles. Il

importe au plus haut point à Boèce d'affirmer que la Trinité n'est pas de l'ordre de la poésie, ni une manière métaphorique de se rapporter à Dieu. De même que chaque *individu*, que chaque *personne humaine* est différente de n'importe quelle autre, chaque personne divine, au sein de la divinité, ne se confond avec aucune autre. Et comme il le soutient dans le traité *De Praedicatione*, chaque *personne* constitue la Trinité.

De ce deuxième trait découle un troisième : les personnes sont parfaitement égales entre elles. Il faut donc tenir ensemble, dans la notion de *personne* en Dieu, et l'égalité et la différence. Le binôme *ipse-idem*, proposé par Boèce dans l'opuscule *De Sancta Trinitate* exprime bien cette réalité complexe. Les personnes ont une égalité essentielle, tout en gardant ces différences personnelles.

Un quatrième trait, à la suite aussi des précédents, c'est la *simplicité* divine. La simplicité, propre à Dieu, ne dissout point les différences. Tout au contraire : par la simplicité, nous pouvons affirmer qu'aucune spécificité personnelle ne nuit à l'unité divine. En outre, et c'est très important pour Boèce, la simplicité nous assure qu'une *personne divine* n'est pas un accident de l'*oultre-substance*.

Cinquième et dernier trait, c'est celui qui nous vient des réflexions de Boèce au sujet des relations entre les notions de *substance* et *personne*. Nous avons déjà des analyses très fines à ce sujet dans le *Contra Eutychem et Nestorium*. Mais Boèce nous livre dans son traité *De Praedicatione* une conviction peut-être plus importante encore : le nom de *personne* évite des confusions en théologie trinitaire.

C'est donc à partir de cinq caractéristiques qu'il nous est donné de mieux nous approcher de ce que Boèce avait à l'esprit à propos de la notion de *personne* en Dieu Trinité.

DEUXIEME PARTIE

RICHARD DE SAINT-VICTOR

1. RICHARD DE SAINT-VICTOR ET SON TRAITE *DE TRINITATE*

1.1 Introduction

« Vois flamboyer plus loin l'ardent esprit d'Isidore, de Bède et de Richard, qui dans la contemplation fut plus qu'un homme »³⁹⁵. Ainsi Dante Alighieri honore-t-il Richard de Saint-Victor dans le *Paradis* de sa *Divine Comédie*. Le poète florentin y présente Richard en compagnie de deux auteurs chrétiens plus connus, Isidore de Séville et Bède le Vénérable, qui partagent avec le Victorin cet *ardent esprit* commun, Richard ayant en propre d'être devenu par la contemplation *plus qu'un homme*. Il confère ainsi à ce chanoine de l'Abbaye de Saint-Victor de Paris un rang plus noble encore parmi les fondateurs ou Pères spirituels du Moyen Âge que J. le Goff se plaît à voir en Isidore, Bède, Boèce, Cassiodore et Grégoire-le-Grand³⁹⁶. C'est aussi rendre plus digne d'attention la « contemplation » qui assure au Victorin une précellence que lui donne Alighieri sur les compagnons.

C'est comme contemplatif et comme auteur spirituel que Richard est connu dans l'histoire de la pensée. En effet, même dans son traité spéculatif *De Trinitate*, sujet de cette partie de notre étude, nous trouvons, par exemple, une affirmation assez particulière pour un texte spéculatif qui laisse entrevoir la dimension contemplative de celui qui l'a écrit : « (...) le mot de personne n'a pas été employé dans ce mystère sublime et suréminent de la Trinité sans une inspiration divine et le magistère du Saint-Esprit »³⁹⁷. Et de manière plus générale, Richard suggère, au premier livre de son *De Trinitate*, combien il conçoit son travail de théologien comme un idéal de vie et un itinéraire mystagogique : « Toutes les fois que nous montons par la considération du visible à la contemplation de l'invisible, que faisons-nous, sinon dresser comme une échelle, pour nous élever par l'esprit à ce qui nous dépasse ? »³⁹⁸.

Regardant le visible, ses yeux portent au-delà vers l'invisible, par la foi, voilà comment Richard de Saint-Victor se présente à nous.

³⁹⁵ *Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro d'Isidoro, di Beda, e di Riccardo che a considerar fu più che viro* (DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie*, v. 3 : *Paradis*, texte établi, traduit, présenté et annoté par A. MASSERON; dessins de BOTTICELLI, Paris, Le Club français du livre, 1964, p. 206).

³⁹⁶ J. LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?* Paris, Éd. du Seuil, 2003, p. 30-34.

³⁹⁷ (...) *quod in illo tam sublimi et supereminenti Trinitatis mysterio nomen personae nullatenus assignatum est sine instinctu divino et Spiritus sancti magisterio* (Trinité, p. 238-239).

³⁹⁸ *Quoties igitur per visibilium speculationem ad invisibilium contemplationem assurgimus, quid aliud quam velut quamdam scalam erigimus, per quam ad ea quae supra nos sunt mente ascendamus?* (Trinité, p. 82-83).

E. H. Cousins voit dans cette démarche méthodologique du *visible* à l'*invisible*, en étages successifs, des influences de Plotin et des auteurs chrétiens de tradition néoplatonicienne à cette différence près, remarque le même Cousins, que chez les Victorins, on se préoccupe davantage des réalités concrètes et de la psychologie humaine que chez les auteurs platoniciens ou néoplatoniciens³⁹⁹. En fait, l'influence de l'École de Chartres au XII^e siècle, contemporaine de Richard, joua un rôle important dans la diffusion de la pensée néoplatonicienne⁴⁰⁰. Mais J. Châtillon, fin connaisseur de l'École de Saint-Victor, affirme qu'une vision néoplatonicienne de l'univers chez Richard serait peut-être à mettre en relation avec Jean Scot⁴⁰¹. Que ce soit chez l'un ou l'autre, l'intérêt pour cette tradition philosophique nous montre un auteur préoccupé des réalités les plus hautes.

Dans ce même sens R. Javelet établit une comparaison entre Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure : « Nos deux spirituels nous rappellent que le monde visible est ce par quoi l'esprit peut accéder à l'Invisible. Bonaventure rappelle que ce monde, œuvre de l'Artiste divin, est un miroir »⁴⁰². Et Javelet affirme aussi : « Richard est le disciple de Hugues : il a comme lui l'idée que le monde est sacramental au sens large »⁴⁰³.

À ces passages relatifs à l'esprit contemplatif de notre auteur, et à l'importance chez lui de voir l'invisible à partir du visible, il faut ajouter ces lignes du troisième livre du *De Trinitate*, où Richard confie à son lecteur ce qui le pousse à écrire son traité et où il reconnaît le caractère audacieux de cette entreprise. Le Victorin écrit : « (...) ce n'est pas tant la science qui me stimule dans cette tentative audacieuse, j'y suis poussé bien plutôt par l'ardeur qui brûle en mon âme »⁴⁰⁴. L'élément déclencheur de son travail théologique est bien l'ardeur de la foi qui l'habite et non pas la quête de la connaissance

399 *The ascent from visible to invisible through successive links Richard with Plotinus and the Christian neo-Platonic tradition with roots ultimately in the dialogues of Plato. Yet in Richard and the Victorines in general there is more interest in the concrete, the sensible and the human psychological than is usually found in writers of the neo-Platonic or Platonic traditions* (E. H. COUSINS, *The notion of the person in the De Trinitate of Richard of St. Victor*, Microfilm de thèse doctorale, Fordham University, 1966, p. 89).

400 Cf. P. CACCIAPUOTI, « *Deus existentia amoris* ». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore (+1173)*, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliotheca Victorina », IX), 1998, p. 110.

401 J. CHÂTILLON, « Richard de Saint-Victor » dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIII, Paris, Beauchesne, 1998, c. 611.

402 R. JAVELET, « Saint Bonaventure et Richard de Saint-Victor » dans F. A. CHAVERO BLANCO OFM (org.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Roma, Edizioni Antonianum (col. « Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani », 27), 1988, p. 73.

403 *Ibidem*, p. 70. Nous reviendrons sur le sujet de l'influence de Hugues sur Richard.

404 (...) *ad tentandi ausum non me quidem tam scientia elevat quam aestuantis animi ardor instigat* (Trinité, p. 166-167).

par elle-même. La contemplation de Dieu lui-même est la source de son labeur théologique. Il y a donc chez Richard une unité entre le mystique et le spéculatif. Et même si l'on souhaite les distinguer, des accents contemplatifs se font entendre au cœur de son traité argumentatif. C'est toujours le même croyant qui écrit sur les degrés de la contemplation dans son *Benjamin major*, et sur les *raisons nécessaires* de la Trinité. En ce sens, G. Salet concluait une étude sur lui en soutenant l'unité de contenu du *corpus richardien* :

L'œuvre théologique et l'œuvre mystique de notre auteur forment un tout : on ne saurait les dissocier ; elles s'éclairent l'une l'autre. Ici et là Richard n'a finalement qu'un dessein : parcourir lui-même et jalonner pour nous le chemin qui, de la foi, en passant par la contemplation, à travers les démarches de la théologie affirmative et négative, mène à la vision et à l'amour béatifiants⁴⁰⁵.

J. Châtillon affirme également cette unité dont il dit, après avoir exposé les éléments principaux de la cogitation trinitaire de Richard: « Les spéculations trinitaires auxquelles on vient de faire allusion ne sont pas destinées à satisfaire la curiosité du philosophe ou du théologien ; elles ont pour ambition d'acheminer le croyant jusqu'à une véritable contemplation du mystère »⁴⁰⁶. La finalité est claire : la contemplation effective du mystère. Tous les efforts de l'intelligence sont ici tournés vers ce but.

Néanmoins, on ne peut passer sous silence des commentateurs du Victorin qui ont voulu séparer foi (spiritual) et spéculation chez Richard. C'est ce que N. Den Bok, dans *Communicating the most high*, a fait ressortir en présentant la discussion relative à Richard depuis les années 1950. La tendance était alors de séparer la théologie de la spiritualité. Par ailleurs, des auteurs comme H. Wipfler, Ebner et Simonis, qui ont analysé le *De Trinitate*, ne font aucunement référence au rôle de la spiritualité qui imprègne la méthode et la recherche de Richard⁴⁰⁷. Mais Il nous semble impossible, si

⁴⁰⁵ G. SALET, *Les chemins de Dieu d'après Richard de Saint-Victor* dans VV.AA., *L'homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Paris, Aubier (coll. « Théologie », 57), 1964, p. 88.

⁴⁰⁶ J. CHÂTILLON, *L'école de Saint-Victor : Guillaume, Hugues, Richard et les autres* dans VV. AA., *Saint-Victor 1108-2008. Conférences du Jubilé*, Serrières, Chanoines réguliers de Saint-Victor, 2010, p. 31. Châtillon ajoute : « Il est difficile dès lors, et probablement inutile, de chercher à savoir si le *De Trinitate* de Richard est l'expression d'une réflexion proprement théologique qui serait elle-même le prolongement d'une recherche du sens allégorique ayant pour objet de parvenir à l'intelligence du mystère, ou si elle n'est pas plutôt l'aboutissement d'une interprétation de type topologique qui aurait retrouvé, au terme de sa démarche et au-dedans d'elle-même, la présence mystérieuse des trois Personnes qu'elle ne connaissait jusqu'alors que par la foi » (*Ibidem*, p. 33).

⁴⁰⁷ N. DEN BOK, *Communicating the Most High. A systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor (+1173)*, Paris-Turnhout, Brepols (coll. « Bibliotheca Victorina », VII), 1996, p. 151, note 1. L'exception fut Dumeige – bien que Den Bok ne soit pas tout-à-fait d'accord avec lui.

l'on veut respecter la personnalité et même les intentions de l'auteur, d'ignorer cet aspect spirituel de son travail, notamment après l'évolution des études à ce sujet, comme on peut le déduire des recherches de Den Bok⁴⁰⁸.

Nous savons que les œuvres les plus célèbres de Richard offrent des analyses de la vie contemplative. Quelques siècles avant saint Jean de la Croix, notre auteur décrit des états mystiques dont l'étude fait autorité par la finesse de leur analyse psychologique. Pour R. Baron, Richard est celui qui systématisa les intuitions mystiques de son confrère Hugues de Saint-Victor : « (...) Richard est venu après Hugues et a systématisé les notions de la mystique hugonienne . C'est sans doute la raison pour laquelle il s'est imposé davantage (...). Il est vrai que dire l'influence directe de Richard, c'est rappeler l'influence indirecte de Hugues »⁴⁰⁹. En effet, G. d'Onofrio affirme, de manière très proche de Baron, qu'à l'égard de Hugues, Richard est « doté d'un sens spéculatif plus lucide et d'une meilleure connaissance méthodologique »⁴¹⁰.

Ladite position de Baron diminue certes l'originalité de Richard par rapport à Hugues. Cependant, les différences conceptuelles entre ces deux auteurs sont nettes, notamment par rapport à l'exégèse biblique. P. Sicard le montre, en comparant le *De archa Noe* de Hugues avec le *De arca Moysi* de Richard : « Car au sein de cette même école de Saint-Victor, et dans les œuvres marquantes de ces deux auteurs marquants, se prolongent deux courants doctrinaux qui, comme ils le faisaient des conceptions antécédentes, partagent la production littéraire Victorine »⁴¹¹. Bref, la *continuité* vis-à-vis d'Hugues n'efface point l'originalité de Richard, et il n'est pas tout-à-fait juste de ne faire de lui que celui qui a systématisé la pensée de son prédécesseur. Appartenir à une même école ne signifie pas répéter simplement ce qu'on a reçu d'autres auteurs, mais

⁴⁰⁸ S. Robert, de sa part, écrit sur la distinction entre théologie et spiritualité, en vérifiant que l'opposition entre ces deux éléments semble avoir disparu de nos jours : « Dans son inventaire des 'lieux théologiques', Melchior Cano ne faisait aucune place à l'expérience spirituelle, les 'spirituels' ne paraissant même pas comme théologiens... La frontière qui, relayant une distinction paisible, s'était élevée entre théologie et spiritualité, sur la base d'une évolution de la théologie vers une scientificité et sous l'effet des interrogations du nominalisme, semble être devenue poreuse, sinon disparue. De fait, la théologie contemporaine pense l'expérience croyante » (S. ROBERT, « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », *Recherches de Science Religieuse* 97 (2009), p. 53.

⁴⁰⁹ R. BARON, « L'influence de Hugues de Saint-Victor » dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1955), p. 68-69. Sur l'influence, de manière générale, d'Hugues au sein de l'école Victorine, on pourra citer l'autorité de J. Châtillon : « Mort en 1141, Hugues de Saint-Victor est le premier théologien de l'école et celle-ci n'a jamais cessé de s'inspirer de son enseignement. Ses contemporains lui ont donné de bonne heure le beau titre de 'nouvel Augustin' » (J. CHÂTILLON, *L'école de Saint-Victor*, op. cit. p. 20).

⁴¹⁰ (...) *dotato di più lucido senso speculativo e maggiore coscienza metodologica* (...) (G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Rome, Città Nuova (coll. « Institutiones », 5), 2011, p. 257). Toutes les traductions de l'italien dans cette recherche sont nôtres.

⁴¹¹ P. SICARD, *Théologies victorines*, Paris, Parole et Silence (col. « Collège des Bernardins », 1), 2008, p. 60.

plutôt développer une tradition reçue. D'ailleurs, Hugues a peu parlé de la Trinité, comme le rappelle Jean Châtillon⁴¹².

L'analyse des éléments caractéristiques ou même originels de Richard par rapport à Hugues, le plus célèbre des Victorins, conduit à repenser la question de l'originalité de l'ensemble de la pensée théologique richardienne. Ainsi, E. Kulesza, par exemple, avait voulu voir en Richard l'auteur d'une « théorie nouvelle sur la Trinité »⁴¹³. Ce jugement, juste sur le fond, doit être reçu, nous le verrons, avec nuances, précisions et réserves, surtout au regard du troisième livre du *De Trinitate*. Richard apporte certes des éléments novateurs, mais il n'a point créé une nouvelle doctrine à propos du Dieu Trinité.

Enfin, P. Sicard, dans la ligne d'interprétation de J. Châtillon et de G. Salet, propose, à partir du *corpus* des œuvres de Richard, un cadre analytique pour la réception du *De Trinitate*, en situant ce traité tout au sommet de sa théologie de l'amour⁴¹⁴ et en le lisant en parallèle avec le *Benjamin major*, ce qui offre la possibilité de saisir et l'origine des intuitions fondamentales et les traits foncièrement spéculatifs propres au *De Trinitate*. Selon D. M. Coulter, ce traité représente bien le sommet de la vision de Richard sur le chemin menant à la connaissance et à la vision de Dieu face-à-face ; ainsi, « son analyse de la Trinité représente le fruit d'une intelligence qui se meut de la *speculatio* à la *contemplatio* et, enfin, dans l'admiration suspendue de la vision contemplative, regarde vers la beauté de la nature divine »⁴¹⁵.

D. M. Coulter attire encore l'attention, dans son livre sur la méthode théologique de Richard, sur l'importance de la notion d' « ascension vers Dieu », qui serait, selon cet auteur, au cœur de la pensée du Victorin, quant à sa spiritualité et à sa méthode. Du moins, deux de ses traités sont totalement consacrés à ce sujet, à savoir le *De duodecim patriarchis* et *De arca Moysi*, dont l'expression la plus nette et concise se trouve au prologue du *De Trinitate* : « Et montons à la suite de notre chef (le Christ) »⁴¹⁶, et ensuite : « Élevons-nous donc par l'esprit, élevons-nous par l'intelligence, là même où

⁴¹² Cf. J. CHÂTILLON, *L'école de Saint-Victor*, op. cit., p. 29.

⁴¹³ E. KULESZA, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor* (thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, en Suisse), Saint-Maximin, Éditions de la Vie Spirituelle, 1925, p. 9. Dans sa thèse doctorale *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, publiée en 1925, E. Kulesza, dont le *corpus* étudié ne compte pas sur le *De Trinitate* parle, de manière générale, de l'originalité de l'œuvre, dans le petit résumé des textes du Victorin, qu'il présente au début de la recherche.

⁴¹⁴ Cf. P. SICARD, op. cit., p. 498.

⁴¹⁵ *His analysis of the Trinity represents the fruit of a mind moving from speculation to contemplation and, finally, in the suspended awe of contemplative vision, gazing into the beauty of the divine nature* (D. M. COULTER, op. cit., p. 35).

⁴¹⁶ *Ascendamus post caput nostrum* (Trinité, p. 54-55).

l'ascension avec notre corps, entre temps, ne nous est pas permise »⁴¹⁷ précisant qu'il s'agit là de l'ascension spirituelle et intellectuelle⁴¹⁸.

Au prologue du *Benjamin maior* Richard confesse ne pas avoir expérimenté les deux derniers degrés de contemplation, six au total, le sixième incluant l'expérience trinitaire, degré classifié comme *supra rationem*, c'est-à-dire qu'il n'est pas possible d'en exprimer rationnellement l'expérience vécue. De cette manière, « le *De Trinitate* est une méditation conduite par la raison sur ce que la contemplation, à ses degrés médians, a laissé pour instruire de ce qu'elle touche dans ses points extrêmes. La transmission littéraire, non pas de ce qui a été expérimenté dans ces premiers degrés, mais de ce qu'a été pressenti des derniers, est possible par la raison »⁴¹⁹. Autrement dit, la raison ne peut pas exprimer son expérience, mais peut avoir l'intuition de ce qui la surpasse, en le présentant dans ces traits fondamentaux, en fonction d'une logique interne qui porte sur les degrés inférieurs.

Enfin, il est important de rappeler ici l'article de R. Javelet, *Saint Bonaventure et Richard de Saint-Victor*, qui compare de près la structure du *Benjamin maior* avec *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu* du docteur franciscain. Il décrit et compare les degrés mystiques des deux œuvres, voyant dans le *De Trinitate* un traité « qui développe la théologie des deux derniers genres de contemplation du *Benjamin maior* »⁴²⁰. Dans le même sens, P. Cacciapuoti affirme que les deux *Benjamin* font référence à une partie cruciale dans le développement de la réflexion trinitaire de Richard :

Le *Benjamin minor* aborde le problème de la possibilité de connaître Dieu pendant l'existence historique de l'homme (*in hac vita*) et distingue trois degrés d'accomplissement, *per fidem - per rationem - per contemplationem*. Parmi ceux-ci, les deux premiers sont accessibles à la raison, ils présupposent l'activité, le dernier semble avoir un caractère extra-rationnel, impliquant un processus que Richard appelle *excessus mentis*.

⁴¹⁷ *Ascendamus ergo spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter* (Trinité, p. 54-57).

⁴¹⁸ *It is a well-established conclusion that the ascent to God lies at the heart of Richard's spirituality, and consequently his theological method. Richard himself clearly describes the ascent in a number of places. At least two treatises, De duodecim patriarchis and De arca Moysi, are entirely devoted to it with the former involving the preparation for one dimension of the ascent and the latter a lengthy explanation of its contemplative side and how it is to occur. Yet, one of the clearest expressions of this idea comes in the prologue to De Trinitate where Richard urges the reader to 'ascend after our head' (ascendamus post caput nostrum). Whereas Christ ascended bodily Richard suggests that prior to the general resurrection his reader's ascent must be made spiritualiter et intellectualiter* (D. M. COULTER, *op. cit.*, p. 24).

⁴¹⁹ *Il De Trinitate è una meditazione condotta dalla ragione su ciò che la contemplazione, nei suoi gradi mediani, hanno lasciato intuire di ciò che toccava nelle sue punte estreme. La trasmissione letteraria, non di ciò che è stato raggiunto in questi primi gradi, ma di quello che è stato sentito degli ultimi, è possibile mediante la ragione* (D. POIREL, P. SICARD, *op. cit.*, p. 499).

⁴²⁰ R. JAVELET, « Saint Bonaventure... », *op. cit.*, p. 84.

Le thème anthropologique de l'âme en tant que *vestigium Trinitatis* a été repris au *Beniamin maior* et renvoyé au terme *mens*. En son sein, il y a deux activités, la *sapientia* et la *dilectio*, liées au *mens* par la relation de cause *ex* et la relation d'origine *de* (...) ⁴²¹.

Ces observations nous indiquent la présence d'une certaine organicité de l'œuvre de Richard. Nous trouvons des sujets-clés qui se développent diversement selon les différents textes. Mais ils sont toujours l'expression de la pensée d'un même auteur.

Après avoir souligné le caractère contemplatif de l'œuvre de Richard, y compris son *De Trinitate*, les traits originels de cet auteur, surtout vis-à-vis de Hugues de Saint-Victor, et après avoir simplement évoqué l'unité de l'œuvre richardienne, à partir des sujets du *De Trinitate* retrouvés aussi dans d'autres textes de l'auteur, nous allons considérer maintenant la réception de ce traité. L'analyse ponctuelle de cette réception s'inscrit dans une démarche visant à préciser notre sujet d'études : l'analyse du concept de *personne divine* dans le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor.

1.2 La réception du traité

Le *De Trinitate* a joué d'un écho considérable quelque temps déjà après la disparation de Richard. D'Alexandre de Halès à Jean Duns Scot, qui y font souvent référence, d'autres scolastiques l'ont cité, critiqué et utilisé. Saint Bonaventure émet un avis très favorable ; saint Thomas d'Aquin est plus réservé ; tous deux nous montrent la diversité des opinions par rapport à cette œuvre ⁴²². Dans l'ensemble de textes de Richard, il faut remarquer que le traité *De Trinitate* vient après un autre texte richardien dont le sujet est partiellement semblable, *De tribus appropriatis personis in Trinitate* ⁴²³.

On note un intérêt spécial mais réservé concernant Alexandre de Halès qui joua un rôle important dans la diffusion de la pensée d'Hugues et de Richard de Saint-Victor,

⁴²¹ *Il Beniamin minor affronta il problema della possibilità di conoscere Dio durante l'esistenza storica dell'uomo (in hac vita) e distingue tre gradi di realizzazione, per fidem – per rationem – per contemplationem. Di essi i primi due sono accessibili alla ragione, ne presuppongono l'attività, l'ultimo invece sembra avere un carattere extra-razionale, implicando un processo che Riccardo chiama excessus mentis. Il tema antropologico dell'anima come vestigium Trinitatis viene ripreso nel Beniamin maior e riferito al lessema mens. As suo interno si distinguono due attività, la sapientia e la dilectio, collegate alla mens della relazione di causa ex e dalla relazione di origine de (...) (P. CACCIAPUOTI, « Deus existentia amoris »..., op. cit., p. 197-198.200*

⁴²² Cf. J. CHÂTILLON, « Richard de Saint-Victor » dans *Dictionnaire de Spiritualité*, op. cit., c. 611-612. A. M. Piazzoni ajoute Duns Scot à la liste d'auteurs cités (cf. A. M. PIAZZONI, *I Vittorini* dans G. D'ONOFRIO (org.), *Storia della teologia nel Medioevo*, v. 2, Casale Monferrato, Piemme, 1996, p. 193).

⁴²³ Cf. E. O. PEREIRA, « Introducción » dans RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*. Edición bilingüe de E. O. PEREIRA, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015, p. 15.

en France tout d'abord. Ce même rôle a été joué par saint Antoine de Padoue au Portugal et en Italie, d'après R Javelet⁴²⁴.

Les *Prolegomena* à l'édition de la *Summa Theologica* d'Alexandre par le Collège Saint-Bonaventure (1924), insistent à plusieurs reprises sur la présence chez Alexandre de la pensée de saint Augustin (dont les similitudes de vocabulaire prouvent que Richard en est imprégné⁴²⁵), de celle de saint Anselme de Canterbury et de celles des maîtres Victorins⁴²⁶, spécialement sur Richard. La *Summa halensis* totalise 97 citations de Richard de Saint-Victor et cite explicitement 51 fois le *De Trinitate*. Il s'y vérifie une réelle influence du Victorin sur ce Maître franciscain⁴²⁷. R. Javelet écrit à ce propos : « (Alexandre de Halés) en sa *Somme* use du plan de Richard pour le *De Trinitate*. Souvent, il cite Richard comme le maître par excellence, lui emprunte sa notion de la personne etc., et ne diverge que pour respecter les décisions du Concile de Latran (1215) ; le cœur de sa doctrine (de Richard), c'est la perfection de la charité »⁴²⁸. On rejoint là un sujet important dans l'ensemble de notre recherche : la place de la charité chez Richard. De même le recours à la notion richardienne de *personne* chez Alexandre indique que cette notion a eu dans ce maître franciscain un important diffuseur.

Une autre référence historique doit être signalée ici. D. M. Coulter, au début de son *Per visibilia ad invisibilia* commente la mention faite du *De Trinitate* par Guillaume de Saint-Lô, au XIV^e siècle, dans une épitaphe. Guillaume y parle de l'harmonie

⁴²⁴ Javelet écrit : « L'influence victorine rayonnant de Paris sur le Portugal et sur l'Italie a son relais dans saint Antoine de Padoue. L'influence directe se situe à Paris et rayonne d'Alexandre de Halés (...). Le jeune Antoine (1195-1231) a pu y lire, à la bibliothèque [des chanoines réguliers de Santa Cruz de Coïmbre], des œuvres d'Hugues et de Richard. Aussi, lorsque devenu franciscain, Antoine fut promu 'premier lecteur' de son Ordre, il semble naturel qu'il soit allé se perfectionner en sciences divines à l'abbaye victorine de Verceil, sans doute vers 1223-1224 » (R. JAVELET, « Saint Bonaventure..., *op. cit.*, p. 63-64). Maintes fautes typographiques qui déparent cette étude et rendent même parfois difficile la compréhension, n'empêchent pas des aperçus et informations de grand intérêt. Il faut ajouter que J. Meirinhos, chercheur de l'oeuvre de saint Antoine, de l'Université du Porto, nous a dit personnellement de ses fortes réserves au sujet de cet affirmation de Javelet par rapport à la diffusion des Victorins par saint Antoine au Portugal.

⁴²⁵ Cf. J. CHÂTILLON, « Richard de Saint-Victor » dans *Dictionnaire de spiritualité*, *op. cit.*, c. 611.

⁴²⁶ Ainsi au début de la deuxième section des *Prolegomena* nous lisons : *Alexandre Halensis in conscribenda Summa Theologica doctrinas philosophicas et theologicas a S. Augustino, S. Anselmo et schola Sancti Victoris praecipue excogitatas et iam in academiis Medii Aevi usu receptas, fidelissime amplectitur. Et enim decursu saeculorum, sapientia christiana motu quodam progressivo in synthesim organicam sese constituerat, ut videre est praesertim in libro De Trinitate S. Augustini, in De fide orthodoxa Ioannis Damasceni, in Summis De Sacramentis et De Trinitate Hugonis et Richardi a S. Victore (ALEXANDRE DE HALE, Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa theologica – Summa fratri Alexandri, t. I, liber primus, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1924, p. XXVIII).*

⁴²⁷ Pour les données numériques, nous nous servons du site *The SCTA Reading Room* (<http://scta.lombardpress.org/>).

⁴²⁸ R. JAVELET, « Saint Bonaventure... », *op. cit.*, p. 64.

existant entre la pensée de saint Augustin⁴²⁹ et le traité de Richard. Selon Coulter, cette déclaration atteste aussi la croissante popularité de ce traité trinitaire dans les universités des XIII^e et XIV^e siècles⁴³⁰. L'usage que Thomas fait des textes de Richard, comme nous allons le voir, confirme l'avis de Coulter.

Enfin, un simple mot sur la réception récente de ce traité. Elle est assez diversifiée. P. Sicard, dans *Figure Vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso*, résume les interprétations, ou plutôt les cadres interprétatifs, les plus variables du *De Trinitate* qui ont tour à tour eu cours, y voyant :

L'anti-intellectualisme sectaire d'un penseur qui méprise la raison (Hauréau), un rationalisme intempérant d'un « dialecticien bouleversé » qui veut « déduire rigoureusement la Trinité des personnes en s'appuyant uniquement sur la notion d'amour » et à « démontrer, sans réponse possible, le mystère » (Rousselot, 1981); des anthropomorphismes qui transposent en Dieu les désirs spirituels de l'affectivité humaine et de la théologie notionnelle et aprioristique, ou au contraire l'œuvre d'un théologien de « métaphysique un peu courte » (Éthier, 1939)⁴³¹.

L'auteur de ces lignes estime qu'une forme d'anachronisme doctrinal du dernier tiers du XIX^e siècle et du premier tiers du XX^e ont amené plusieurs auteurs à recevoir et classer le *De Trinitate* en fonction de l'évolution des études dogmatiques de leurs temps⁴³². L'évolution des études historiques nous aide donc dans une compréhension plus juste de la pensée médiévale. Bref, la réception du texte de Richard est encore vivante.

Après cette présentation de la réception du *De Trinitate*, où nous avons vu le rôle majeur d'Alexandre de Halés dans la propagation, au début de la scolastique, de la pensée d'Hugues et Richard de Saint-Victor en France, nous proposons d'examiner d'abord la méthode suivie par Richard dans son traité.

⁴²⁹ Cependant, comme affirme de manière juste A. C. Pérez, chez saint Augustin, l'expérience de l'amour humain n'est pas suffisante pour rendre compte de l'unité divine : (...) *experientia humana del amor interpersonal (amante – amado – el amor) no asegura suficientemente la unidad esencial divina* (A. C. PÉREZ, « Prólogo » dans RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, op. cit., p. 8).

⁴³⁰ (...) *the epitaph written by William of Saint-Lô in 1348 only mentions De Trinitate and its harmony with Augustine's thought as indicative of Richard's contribution to Christianity. William's statement could reflect the increasing popularity of De Trinitate among universities in the thirteenth and fourteenth centuries* (D. M. COULTER, op. cit., p. 24, p. 11).

⁴³¹ *Anti-intellectualismo settario di un pensatore che disprezza la ragione (Hauréau), razionalismo intemperante di un "dialettico sconvolto" che vuole "dedurre rigorosamente la Trinità delle persone appoggiandosi unicamente sulla nozione dell'amore" e "dimostrare, senza replica possibile, il mistero" (Rousselot, 1981); antropomorfismi che traspongono in Dio i desideri che spirimentano l'affettività umana e teologia nozionale e aprioristica, o al contrario opera di teologo dalla "metafisica un po' corta" (Éthier 1939).* (D. POIREL, P. SICARD, « Figure Vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso » dans I. BIFFI, C. MARABELLI (org.), *Figure del pensiero medievale, storia della teologia e della filosofia della tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, vol. II, Roma-Milano, Città Nuova-Jaca Book, 2008, p. 497).

⁴³² Cf. *Ibidem*.

1.3 Un théologien à l'œuvre : la méthode du *De Trinitate*

Notre examen porte sur la méthode de Richard dans le *De Trinitate*. Le traité suit un parcours bien balisé: il débute par une réflexion sur la substance divine (livre 1) et poursuit en démontrant la pluralité dans la même substance divine (livre 3), après une analyse des attributs divins (livre 2), et avant de passer à une réflexion sur la notion de *personne* (livre 4), les processions trinitaires (livre 5) et chacune des personnes divines (livre 6).

Un point essentiel est à prendre en considération d'abord dans notre étude de ce traité c'est la notion de *rationes nécessaires*. Dans ce sens, G. d'Onofrio, présentant la réception médiévale du *De Trinitate* « par les maîtres universitaires » voyait en lui la conjugaison de « la théorie ascensionnelle de la connaissance avec le modèle anselmien de la recherche des *rationes necessariae* »⁴³³. Nous retrouvons ainsi le caractère mystique, ou contemplatif, de Richard dans ce que d'Onofrio nomme la *théorie ascensionnelle* – élément de la pensée de Richard qui influença notamment saint Bonaventure, en particulier l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu* – et la dimension spéculative dans cette recherche des *rationes nécessaires (rationes necessariae)*, élément d'origine anselmienne. Sans l'expliciter, d'Onofrio présente ainsi de manière synthétique le caractère à la fois contemplatif et spéculatif du traité *De Trinitate*.

Après avoir insisté sur le caractère mystique de notre auteur, il faut donc approfondir maintenant sa quête des *rationes nécessaires*.

On note tout d'abord que la recherche des *rationes nécessaires* et le plaidoyer en faveur de la vérité du Dieu Trinité, à la base de toute sa réflexion, ne peut commencer sans évoquer le besoin de la foi comme point de départ, d'achèvement et cadre de l'étude théologique. Comme explique E. H. Cousins, « Bien que la raison puisse en approfondir notre compréhension, elle ne peut pas, selon Richard, épuiser la profondeur des mystères de la foi »⁴³⁴. Il s'agit d'un principe important pour comprendre la méthode de Richard. Et, en cela, on peut dire qu'il rejoint la démarche de saint Anselme

⁴³³ *Un altro testo di Riccardo assai citato dai maestri universitari è il De Trinitate, nel quale la teoria ascensionale della conoscenza si coniuga con il modello anselmiano della ricerca di rationes necessariae in riferimento in particolare al problema trinitario* (G. D'ONOFRIO, *op. cit.*, p. 257).

⁴³⁴ *Although reason can deepen our understanding, it cannot, in Richard's opinion, exhaust the profundity of the mysteries of faith* (E. H. COUSINS, *The notion of person...*, *op. cit.*, p. 105).

qui inscrit la rationalité de l'argument ontologique dans une démarche de prière comme l'a rappelé K. Barth à propos du *Proslogion*⁴³⁵.

Richard part donc de la foi chrétienne et fait appel à la raison non seulement pour l'approfondir mais aussi pour démontrer son caractère raisonnable.

C'est au troisième chapitre du livre 1 que l'on rencontre la célèbre citation du prophète Isaïe (Is 7, 9) selon la traduction des LXX : *Si non credideritis non intelligetis*⁴³⁶. Il existe une riche tradition de l'usage de ce passage dans le *corpus* augustinien. Saint Augustin le commente, par exemple, dans son Sermon 139, à propos de l'origine divine et humaine de Jésus: « Donc, ce qui est prêché doit être cru ; ce qui est subtilement réfléchi doit être compris »⁴³⁷. Dans son *De libero arbitrio* où il relève l'importance de la raison à l'égard de la foi, tout en gardant celle-ci comme point de départ, saint Augustin écrit plus précisément ceci :

Notre Seigneur, lui aussi, par ses paroles et par ses actes, a d'abord exhorté à la foi ceux qu'il a appelés au salut ; mais ensuite, parlant du don même qu'il allait faire aux croyants, il ne dit pas : La vie éternelle, c'est croire, mais : « La vie éternelle, c'est te connaître, toi, Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17, 3). Puis, à ceux qui déjà croyaient, il dit : « Cherchez et vous trouverez » (Mt 7, 7), car on ne peut considérer comme trouvé ce que l'on croit sans le connaître, et personne ne devient apte à trouver Dieu, s'il ne croit d'abord ce qu'il est destiné à connaître ensuite⁴³⁸.

Le chemin du *croire* au *connaître* est ici très équilibré. Augustin fait honneur à deux formes complémentaires de connaissance. De plus, dans un autre texte, le *De Trinitate*, saint Augustin est encore plus net : « C'est en effet la certitude de la foi qui est en quelque façon à l'origine de la connaissance (...) »⁴³⁹. C'est ainsi qu'Augustin procède dans sa théologie trinitaire.

⁴³⁵ K. BARTH, *La preuve de l'existence de Dieu*, trad. J. Carrère, Neuchâtel-Paris, 1958. À propos de ce livre, a écrit A. Jagu : « L'auteur aborde alors la preuve du *Proslogion*. Tout son effort vise à montrer qu'elle se développe dans un contexte de prière et qu'elle n'a aucun caractère philosophique ni même apologetique, au sens moderne du mot. (...) La preuve anselmienne a beau être la preuve d'un théologien, elle ne peut laisser indifférent le philosophe » (A. JAGU, « Karl Barth, *La preuve de l'existence de Dieu*, 1958 [compte-rendu] » dans *Revue des Sciences Religieuses* 34-1 (1960), p. 107-108.

⁴³⁶ Cf. Trinité, p. 68.

⁴³⁷ *Quod ergo simpliciter praedicatur, credendum est : quod subtiliter disputatur, intelligendum est* (PL, 38, c. 770) – notre traduction.

⁴³⁸ *Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est quos ad salutem uocauit; sed postea, cum de ipso dono loqueretur quod erat daturus credentibus, nona it: 'Haec est autem uita aeterna ut credant', sed : Haec est, inquit, uita aeterna ut cognoscant te uerum Deum et quem misisti Iesum Christum. Deinde iam credentibus dicit: Quaerite et inuenietis; nam neque inuentum dici potest quod incognitum creditur, neque quisquam inueniendo Deo fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus* (SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, dans *Dialogues philosophiques*, v. III, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliothèque augustinienne », 6), 1976, p. 274-275).

⁴³⁹ *Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem* (DT II, p. 74-75). Nous trouvons aussi chez saint Anselme le commentaire de ce verset du Prophète Isaïe dans le *Liber de fide trinitatis et de incarnatione*

Ayant cité le verset d'Isaïe rappelé plus haut, Richard évoque ensuite la manière par laquelle il procédera dans cette œuvre, manière tout-à-fait semblable à ce que nous venons de relever chez Saint Augustin : « (...) on doit, bien entendu, entrer par la foi ; mais on ne doit pas s'arrêter immédiatement sur ce seuil ; il faut toujours avancer hâtivement vers une intelligence plus intime et plus profonde ; il faut, avec l'ardeur la plus vive et la plus insistante, progresser de jour en jour, par des acquisitions nouvelles, dans l'intelligence des vérités de foi »⁴⁴⁰. Nous découvrons dans ces lignes non seulement un repère méthodologique pour la lecture du *De Trinitate*, mais aussi l'attitude que le chrétien doit adopter devant le mystère, et même un projet de vie. Richard nous confie ici comment il envisage son métier de théologien.

Au chapitre 3 du premier livre, Richard précise sa démarche et avertit le lecteur quant au caractère proprement spéculatif de son traité : il ne se rapportera pas essentiellement au texte des Écritures saintes⁴⁴¹ ni ne s'occupera des mystères de la vie du Christ ou de ceux de l'histoire du salut : « Quant aux mystères de notre rédemption, qui se sont déroulés dans le temps, nous sommes aussi tenus de les croire et nous les croyons, mais nous n'en dirons rien dans cet ouvrage. Car ces deux sortes de vérités requièrent des méthodes différentes »⁴⁴². Ainsi, Richard ne propose pas un traité de théologie économique ou narrative, mais spéculative⁴⁴³. Cependant un traité de théologie spéculative porte nécessairement sur les données économiques de l'Écriture ou des textes de la Tradition, même sans y faire explicitement référence. Ainsi, une

Verbi : Et, ut alia taceam, quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit : « Nisi crederitis, non intelligetis » (Isa. VII, 9), aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere ; cum docet qualiter ad illum debeamus proficere (PL 158, c. 261).

⁴⁴⁰ (...) oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam quae per fidem tenemus quotidianis incrementis proficere valemus (Trinité, p. 68-69). P. Cacciapuoti écrit : *Il metodo seguito da Riccardo di San Vittore nel trattato De Trinitate poggia sul presupposto agostiniano, veicolato da Ab 2,4 (comune a Eb 10,38, Rm 1,17 e Gal 3,11), che il fondamento di ogni speculazione su Dio sia il modo di vivere generato della fede, da cui sgorga la speranza (secondo l'assunzione di Eb 11,6), che si evolve spontaneamente nella caritas (P. CACCIAPUOTI, « Deus existentia amoris »..., op. cit., p.214-215).*

⁴⁴¹ « Les citations de l'Écriture y sont (dans le *De Trinitate*) relativement peu nombreuses, mais si J. Ribaillier (p. 18) n'en a relevé que 46, il a noté que toutes avaient déjà été alléguées, soit par Augustin, soit par Pierre Lombard dans les *Sentences* (J. CHÂTILLON, « Richard de Saint-Victor » dans *Dictionnaire de spiritualité ... op. cit.*, c. 610).

⁴⁴² *Nam de redemptionis nostrae sacramentis ex tempore factis, quae credere jubemur et credimus, nihil in hoc opere intendimus. Nam agendi modus alius in his, alius vero in illis (Trinité, p. 70-71).*

⁴⁴³ Il semble pertinent de faire référence ici à l'axiome rendu célèbre par K. Rahner au sujet de la relation entre Trinité immanente et économique : « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement » (K. RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999, p. 29).

théologie qui se développe à partir des « raisons nécessaires » a elle aussi⁴⁴⁴ pour point de départ ou cadre la foi révélée.

Richard, par cette mise au point, met l'accent sur une méthode différente par rapport à certaines œuvres traditionnelles de théologie et la différence porte sur la recherche d'une méthode rationnelle (mais non rationaliste). Ces deux éléments, la foi révélée et la raison, sont intimement liés chez Richard, comme ils le furent aussi chez saint Augustin et saint Anselme. Il reste alors à définir plus précisément ce que Richard appelle *raisons nécessaires* des énoncés de la foi et à comprendre la signification de ce choix dans la compréhension de son œuvre.

L'expression *raisons nécessaires* (*necessariae rationes*) apparaît une première fois dans une lettre de saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, au Pape Urbain II. Il s'agit de l'*Épître sur l'Incarnation du Verbe* où Saint Anselme faisant référence à la méthode théologique suivie dans son *Monologion* et son *Proslogion*, explique ce que sont les *raisons nécessaires* dans ses œuvres :

Que Dieu soit sûrement une nature-une, seule, indivisible, simple et trois personnes, a été disputé, après les Apôtres et les Evangélistes, par les raisons invincibles des saints Pères et surtout du bienheureux Augustin. Mais si quelqu'un daigne lire aussi mes petits opuscules, à savoir le *Monologion* et le *Proslogion*, qui sont faits surtout pour que puisse être prouvé par des raisons nécessaires, sans l'autorité de l'Écriture, ce que nous tenons par la foi sur la divine nature et ses personnes en dehors de l'incarnation, (...) ⁴⁴⁵.

B. Sebou, reprenant l'analyse de H.-U. von Balthasar à ce sujet, situe cet élément de la méthode de saint Anselme entre « l'intelligence patristique de la foi et la

⁴⁴⁴ Dans ce sens, nous citons volontiers le texte de B. Sesboüé au sujet des *raisons nécessaires* de saint Anselme : « Anselme sait bien qu'il ne pourrait déduire les vérités révélées s'il les ignorait. S'il les met méthodiquement entre parenthèses, c'est précisément dans le désir de les rejoindre par une démarche qui en manifeste l'intelligibilité et la rationalité » (B. SESBOÜÉ (dir.), *Histoire des dogmes, t. 4: La Parole du Salut : histoire des dogmes*, par B. SESBOÜÉ et Ch. THEOBALD, Paris, Desclée, 1996, p. 83).

⁴⁴⁵ *Quod utique deus una et sola et individua et simplex sit natura et tres personae, sanctorum patrum et maxime beati AUGUSTINI post apostolos et evangelistas inexpugnabilibus rationibus disputatum est. Sed et si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, Monologion et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit ; (...)* (SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY, *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, v. 6, Introduction, traductions et notes par M. CORBIN et A. GALONNIER, Paris, Cerf, 2012, p. 230-231). J. Chevalier synthétise les « raisons nécessaires » avec ces mots : « (...) il (saint Anselme) veut prouver à l'infidèle que la foi ne répugne pas à la raison ; il veut établir par des raisons nécessaires (*rationes necessariae*), et non pas par la simple autorité des Écritures qui est précisément en question, les dogmes fondamentaux de la foi catholiques (...) » (J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée, v.3, de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions Universitaires, 1992, p. 128). G. Salet présente une note sur l'histoire du concept *rationes necessariae*, précisent que c'est Cassiodore qui a transmis ce concept ancien au Moyen Âge. Salet va jusqu'aux appréciations de saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure à ce propos (cf. Trinité, p. 465-468).

raison (*ratio*) scolastique »⁴⁴⁶. En ce sens, le génie de saint Anselme a joué un rôle important dans le développement de la raison théologique occidentale en apportant un élément qui a contribué au développement postérieur de la scolastique.

Richard de Saint-Victor se situe donc ici dans le sillage de saint Anselme. Un passage du *De Trinitate*, revient sur les termes *raisons* et *nécessaires* dans une même phrase pour expliciter l'expression de *raisons nécessaires* et présenter son propos qui « sera, dans ce livre, autant que Dieu nous le permettra, de présenter, à l'appui de notre croyance, des raisons non seulement plausibles, mais nécessaires, et d'élucider, d'expliquer la vérité pour mettre en valeur les enseignements de notre foi »⁴⁴⁷. Peut-être plus précisément qu'Anselme, Richard souligne qu'il présentera des raisons « à l'appui de notre croyance ». Cela évite une interprétation possiblement injuste qui ferait considérer Richard comme un rationaliste.

J. Châtillon conclut au sujet des *raisons nécessaires* non seulement chez Richard mais aussi chez saint Anselme et Achard de Saint-Victor :

Que faut-il entendre ici par « raisons nécessaires » ? Bien entendu, pour Richard, comme pour Achard et pour saint Anselme, il ne s'agit pas de développer des démonstrations rationnelles qui se suffiraient à elles-mêmes et pourraient convaincre ceux qui ne partagent pas la foi des chrétiens. Il ne s'agit pourtant pas de simples 'arguments de convenance'. La dialectique de Richard se déploie à l'intérieur de la foi, mais elle présente un caractère de nécessité qui ne peut échapper au croyant⁴⁴⁸.

P. Sicard, expert de l'École de Saint-Victor, attire l'attention sur trois différents usages possibles de la notion de *raisons nécessaires* chez Richard : d'abord, de manière générale, les arguments nécessaires s'opposent aux *probables*, puisque ces derniers sont sans certitude. Les arguments ne seraient pas solides si les raisons n'étaient pas nécessaires. Ensuite, le *Benjamin major*, l'œuvre de théologie spirituelle la plus importante de Richard, discerne un deuxième usage. Il ne s'agit pas ici de l'étude concernant Dieu lui-même, mais le fait de la contemplation : les genres de la contemplation sont nécessaires, puisqu'ils ne peuvent pas être autre chose que ce qu'ils sont. Enfin, le troisième usage porte sur la réalité divine elle-même : Dieu, différent des réalités créées, est en tout nécessaire. C'est à l'égard de ce dernier sens que nous citons

⁴⁴⁶ B. SESBOÛÉ (dir.), *Histoire des dogmes...*, op. cit., p. 83.

⁴⁴⁷ *Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire* (Trinité, p. 70-71). Dans le paragraphe qui s'ensuit à celui-ci, Richard répète encore quatre fois le mot *nécessaire*.

⁴⁴⁸ J. CHÂTILLON, *L'école de Saint-Victor*, op. cit., p. 30.

ici l'heureuse formule d'E. Cousins, pour qui les raisons nécessaires manifestent « la nécessité ontologique du mystère divin réfléchi dans l'expérience »⁴⁴⁹.

L'usage de cette notion des *raisons nécessaires*, un *outil* méthodologique, témoigne chez Richard d'une vraie confiance dans la raison humaine. M. Melone évoque à ce propos une reconnaissance implicite de la dignité de l'homme dans l'usage des *raisons nécessaires* qui se trouvent à l'intérieur d'une réflexion de foi : « (...) précisément et uniquement dans un discours de foi, ils apparaissent comme l'affirmation de la rationalité de la foi elle-même et de la grande dignité reconnue à l'homme, chargé de ne pas se contenter d'une foi fermée en soi »⁴⁵⁰. Chez le Victorin, nous trouvons une anthropologie positive de la raison, un exposé de la foi qui réclame le concours de la raison.

La notion de « raisons nécessaires » est accompagnée d'une autre qui lui est connexe dans le *De Trinitate*, celle, d'origine anselmienne et faisant partie de la méthode de Richard, et qu'on a coutume de placer sous la dénomination d'*argument ontologique*. D'après ce que nous venons de citer chez Cousins, nous trouvons chez Richard une unité de fond entre les *raisons nécessaires* et l'*argument ontologique*.

Déjà, au premier livre de son traité, au chapitre 19, Richard énonce comme son point de départ argumentatif ce qu'il est convenu d'appeler l' « argument ontologique » : « Si donc la science divine ne peut rien saisir intellectuellement de plus parfait que Dieu, combien moins encore la science humaine pourrait-elle excogiter une réalité plus grande et meilleure que Dieu. (...) Plus est excellent, plus est parfait ce qu'atteint la pensée humaine, plus près aussi elle s'approche de Dieu, sans toutefois

⁴⁴⁹ (...) “la necessità ontologica del mistero divino riflesso nell’esperienza” (cf. *Ibidem*). Est révélateur le propos de Den Bok qui non seulement veut offrir des clés de lecture du *De Trinitate* pour étudier le mystère divin, mais note que Richard entend d’abord donner des *preuves* sur ce sujet : *In De Trinitate Richard not only offers many close readings of similitudes which show aspects of God’s trinitarian character in a more or less conclusive way; he also and primarily intends to offer ‘proofs’*. In fact, the search for reasons, a reasoning, is only fully successful if it results in a proof, that is, if one aspect can be derived from an other one (N. DEN BOK, *op. cit.*, p. 171).

⁴⁵⁰ (...) proprio e unicamente all’interno di un discorso di fede, esse appaiono come l’affermazione della razionalità della fede stessa e della grande dignità riconosciuta all’uomo, a cui è affidato il compito di non accontentarsi di una fede chiusa in sé stessa (M. MELONE, « La comunione dello Spirito Santo in alcuni testi del *De Trinitate* di Riccardo di S. Vittore », *Ricerche teologiche* 1 (2004), p. 162. À ce propos, notons aussi la remarque de G. Salet, dans son article *Le mystère de la charité divine*, se rapportant à M. Blondel : « Considérer les mystères uniquement comme une humiliation de l’intelligence, comme une barrière pour lui interdire l’accès du divin, serait avoir une idée insuffisante et de la bonté de Dieu et de la faiblesse de l’homme » (G. SALET, « Le mystère de la charité divine », *Recherches de Science Religieuse* 28 (1938), p. 5. La note n.5, à cette même page, donne les références suivantes du texte de Blondel (sans mention de l’édition) : *L’Être et les êtres*, p. 458-459 ; *L’Action*, p. 184).

parvenir jusqu'à lui »⁴⁵¹. Et notre auteur complète : « Ce principe inébranlable et au cœur même de la vérité est généralement, pour les plus grands maîtres, la base solide, le point de départ de leurs recherches, se proposant de dissenter avec plus d'élévation et de gravité sur les attributs divins »⁴⁵².

L'*argument ontologique* est donc un développement des *raisons nécessaires*, car il faut nécessairement qu'il y ait un être le plus parfait possible et qui ne serait pas parfait s'il n'existait pas. *Raisons nécessaires* et l'*argument ontologique* appartiennent au même domaine explicatif et méthodologique métaphysique chez Richard.

Dans le *Proslogion*, à propos de la question qui structure son deuxième chapitre (« Que Dieu est vraiment », *Quod vere sit deus*)⁴⁵³, saint Anselme notait, en forme de prière : « Nous croyons en effet que Tu es quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé »⁴⁵⁴. Et après avoir argumenté sur la réalité de ce dont rien de plus grand ne puisse être pensé, il conclue ainsi son deuxième chapitre : « Quelque chose dont plus grand ne peut être pensé existe donc, sans le moindre doute, et dans l'intelligence et dans la réalité »⁴⁵⁵. Ensuite, le troisième (et bref) chapitre reprend l'argumentation en faveur de la réalité de cet être dont la grandeur est la plus grande qu'on puisse penser : « Qu'il est impossible de penser qu'il ne soit pas » (*Quod non possit cogitari non esse*). Pour s'achever, en unissant de manière très augustinienne argumentation et prière, Anselme écrit : « Ainsi donc quelque chose dont plus grand ne peut être pensé est si vraiment qu'on ne puisse penser qu'il ne soit pas. Tu es cela, Seigneur notre Dieu ».⁴⁵⁶

Ces deux notions des *raisons nécessaires* et de l'*argument ontologique* anselmien sont opératives dans l'œuvre de Richard. Nous souhaitons doubler leur simple présentation par une étude plus spécifique de la doctrine de Richard sur la notion de *personne*. Autrement dit, Richard se sert de ces deux notions dans sa recherche au

⁴⁵¹ *Si itaque nihil quod Deo perfectius sit potest per intellectum capere scientia divina, quanto minus aliquid Deo majus, aliquid Deo melius posset excogitare scientia humana (...) Quanto itaque melius, quanto est perfectius quod humana cogitatio attingit, tanto ad id quod Deus est vicinus accedit nec tamen pertingit* (Trinité, p. 96-97).

⁴⁵² *Et hoc certitudinis solido et velut intimae veritatis fundamento, summi etiam magistri passim quidem disputationis suae initium sumunt, cum de divinis proprietatibus altius et augustius disserere intendunt* (Trinité, p. 98-99).

⁴⁵³ SAINT ANSELME DE CANTORBURY, *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, v. 1, Introduction, traductions et notes par M. CORBIN, Paris, Cerf, 1986, p. 237.

⁴⁵⁴ *Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit* (*Ibidem*, p. 101).

⁴⁵⁵ *Existit ergo procul dubio aliquid quod maius cogitari non valet, et in intellectu et in re* (*Ibidem*, p. 102).

⁴⁵⁶ *Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster* (*Ibidem*, p. 102-103).

sujet de la notion de *personne*. Et en même temps ces deux notions sont fondamentales dans la compréhension même de la structure du *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor.

1. 4 Parler aux simples

À nos réflexions sur la méthode suivie par Richard, il faut ajouter une question qui n'est pas sans importance : qui est l'interlocuteur de Richard ?

La réponse se trouve dans la modalité elle-même du discours doctrinal de Richard si l'on observe qu'il prête une constante attention à la pédagogie. Il veut un exposé le plus clair possible, à partir de notions claires ; comme s'il était un Descartes, Richard écrit : « Rien de plus certain qu'un jugement ayant son origine dans une conception commune de l'esprit »⁴⁵⁷. Et il justifie donc la simplicité de son discours : il souhaite parler à l'homme simple et non aux docteurs, ni profiter de ce texte pour exhiber des subtilités : « (...) mon propos, dans cet ouvrage, étant de venir en aide aux simples et non pas, comme on dit, d'enseigner Minerve (...) »⁴⁵⁸.

Lié à un souci de clarté, cet écrit revêt donc un caractère pédagogique qu'appelaient un auditoire qu'il veut convaincre et il garde ainsi des traces d'une origine scolaire et orale⁴⁵⁹. Par exemple, après avoir proposé une analyse étymologique du mot *existere*, conscient que ses propos peuvent ne pas paraître convaincants, il écrit : « Peut-être riez-vous, auditeur ou lecteur ! Mais j'aime mieux vous voir rire que mal comprendre ce que je voudrais exprimer et en rire sottement »⁴⁶⁰. Il lui semble que ses auditeurs ne soient pas entièrement convaincus de cette analyse, de toute façon. Peu

⁴⁵⁷ *Nulla autem sententia certior redditur quam quae ex communi animi conceptione formatur* (Trinité, p. 240-241). G. Salet propose, dans une note relative à cette phrase, d'en mettre en relation le contenu avec les idées du chapitre 20 du premier livre. Pourtant dans le texte en question, Richard continue à argumenter sur Dieu à partir des énoncés reprenant l' « argument ontologique » et la science des sages, alors qu'ici il eut obéir à un propos de clarté pour s'adresser à l'homme simple. L'argumentation du chapitre 20 du livre 1 est peu en accord avec la préoccupation de pédagogie et clarté du livre 4.

⁴⁵⁸ (...) *intentionis meae est in hoc opere simplicioribus deservire, et, ut sic dicam, non Minervam docere* (...) (Trinité, p. 236-237.239). G. Salet donne une source de l'expression *Minervam docere*, chez Cicéron : *Sed qui ago? Inquit; aut summe sanus, qui haec vos doceo? Nam etsi non sum Minervam, ut aiunt, tamen inepte, quisquis Minervam docet* (CICÉRON, *Œuvres Complètes*, vol. 16, Paris, Garnier frères, 1872, p. 17-18).

⁴⁵⁹ Pour une description de l'école qui fonctionnait au cloître de l'abbaye de Saint-Victor à Paris voir P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son École*, Turnhout, Brepols (coll. « Témoins de notre histoire »), 1991, p. 187-188. Pour une brève description de l'évolution des systèmes éducatifs au Moyen Âge, des écoles monastiques aux universités, voir A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, 7^{ème} édition, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Que sais-je ? », 1044), 2017, p. 22-26

⁴⁶⁰ *Rides fortassis qui haec audis vel legis, sed malo te ridere quam quae dicere velim parum intelligere in incaute deridere* (Trinité, p. 268-269).

après l'auteur s'exprime plus clairement sur son rôle d'enseignant : « Je n'ignore pas qu'il y a là matière à discussions plus subtiles ; toutefois j'estime en avoir assez dit pour les simples et ceux auxquels je consacre mes services »⁴⁶¹. Si parfois le professeur s'éloigne de son sujet (« Mais voilà qu'avec cette digression nous avons vagabondé loin de notre sujet »⁴⁶²) très vite il y revient en ajoutant : « Je pense qu'un esprit pieux et simple doit et peut se contenter de ce que nous avons dit sur la question proposée (...) »⁴⁶³. Ces propos placent le lecteur dans la situation qui était celle du disciple ou de l'élève devant son maître⁴⁶⁴.

M. Melone, pour sa part, voit dans le *De Trinitate* un outil de formation pour l'approfondissement de la foi célébrée liturgiquement⁴⁶⁵. Les références faites aux textes liturgiques, comme la préface de la Sainte Trinité et le symbole *Quicumque*, confirment cet avis, même s'il faut tenir compte de ce que ces textes liturgiques, et notamment les symboles de foi, font partie du contenu doctrinal dont le théologien doit faire l'investigation⁴⁶⁶ et qui, pour une part également, sont assimilés à l'Écriture et à ce titre font objet comme elle d'une *lectio*⁴⁶⁷.

L'*homme simple* ne désigne pas seulement un genre de destinataire souhaité par Richard, mais entre même dans son argumentation qu'on pourrait présenter par un *quod semper et ubique et ab omnibus* qui ne se réfère pas seulement à un critère d'orthodoxie doctrinal tel qu'il a été formulé par Césaire d'Arles, mais désigne d'abord une vérité accessible à tous, voire admise par presque tous et a valeur de principe solide et fondateur, dans la lignée des *raisons nécessaires*. Dans un paragraphe du chapitre 20 du livre I, Richard mentionne la piété (ici *devotio*) comme forme de connaissance pour ceux auxquels fait défaut une argumentation rationnelle et qui leur donne accès par une autre voie au principe que pour d'autres atteint la raison : « (...) par une sorte de don de la nature, tous les hommes, pratiquement tous, savants ou non, admettent couramment et posent en principe qu'il faut d'emblée attribuer à Dieu tout ce qu'on estime le

⁴⁶¹ *Non me latet subtiliori ratione ista discuti posse, sed puto haec simplicioribus et qualibus deservio debere sufficere* (Trinité, p. 276-277).

⁴⁶² *Sed ecce hoc dum per excessum diximus, a nostro proposito longius evagati sumus* (Trinité, p. 292-293).

⁴⁶³ *Puto enim pio et simplici animo debere et posse sufficere ea quae dicta sunt de proposita quaestione* (...) (Trinité, p. 292-293).

⁴⁶⁴ Cf. D. POIREL, P. SICARD, *op. cit.*, p. 500.

⁴⁶⁵ Cf. M. MELONE, *op. cit.*, p. 162..

⁴⁶⁶ La préface citée est celle du *Liber sacramentorum* de saint Grégoire-le-Grand (PL 78) (cf. RIBAILLER, p. 269).

⁴⁶⁷ (...) *De Trinitate has many features of a lectio; in fact, this work starts by reading Scripture, for according to Victorine convention the Quicumque ergo belongs to it* (N. DEN BOK, *op. cit.*, p. 151).

meilleur. Et ceux qui ne tiennent pas ce principe en vertu d'un argument rationnel évident, l'admettent sans la moindre doute sous l'influence de la piété »⁴⁶⁸.

La figure de l'interlocuteur que Richard peut avoir à l'esprit est encore plus extensive dans le premier chapitre quand il se représente au-delà des hommes savants ceux qui ne possèdent pas l'argumentation rationnelle, et dans le quatrième livre, ne sont pris en considération que les hommes simples, sans que Richard touche la question de l'accès ou non chez eux à l'argumentation rationnelle. Cet élargissement des catégories d'interlocuteur ne s'accompagne pas d'un changement de style. Un autre texte du premier livre, où Richard se préoccupe des « âmes chercheuses », et non pas seulement des simples, le prouve : « Pour moi, j'estimerai n'avoir pas perdu mon temps, s'il m'est permis d'aider, au moins quelque peu, dans ce travail, les âmes chercheuses (...) »⁴⁶⁹ ; et il y ajoute un autre objectif : « (...) et aussi, par mon ardeur, d'exciter les âmes tièdes à une pareille ardeur »⁴⁷⁰.

Si nous ne pouvons identifier d'interlocuteur précis, on peut conclure par déduction qu'il ne souhaite pas se limiter à un dialogue entre docteurs mais qu'il veut aider tout être en recherche à en savoir davantage sur Dieu.

Notons cependant que Richard, dans un bref passage du livre 4, se montre plutôt sobre à propos de son entreprise. Il y reconnaît la grandeur de la nature de son sujet, et s'exprime de manière eschatologique : « (...) personne ne doit exiger ni espérer que, dans la vie présente, on lui donne entière satisfaction sur des vérités si profondes »⁴⁷¹. Richard n'ignore pas que le sujet qu'il traite, Dieu lui-même, ne sera jamais complètement épuisé. L'enthousiasme du maître à communiquer ses réflexions n'exclut pas la lucidité au croyant et, pouvons-nous préciser, l'attitude intérieure de dépossession propre au spirituel : Richard « cherche la face de son Seigneur. Même si comme l'épouse du Cantique il doit être réduit à dire : *j'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé, je l'ai appelé, il ne m'a pas répondu*, il se réjouira d'avoir couru, d'avoir peiné et finalement de défaillir, peut-être, à sa tâche »⁴⁷².

⁴⁶⁸ (...) *quase dote naturae, quod cuncti pene tam eruditi quam minus eruditi solent habere familiare et quae pro regula tenere, Deo videlicet quidquid optimum judicant incunctanter attribuerent; et quod quosdam de haec regula perspicua ratio ratiocinando non docet, sine dubietatis ambiguo devotio persuadet* (Trinité, p. 96-97.98).

⁴⁶⁹ *Credo autem me nonnihil fecisse, si detur mihi mentes studiosas in hujusmodi negotio vel in módico adjuvare* (...) (Trinité, p. 72-73).

⁴⁷⁰ (...) *et ad tale studium tépidas mentes meo studio provocare* (Trinité, p. 72-73).

⁴⁷¹ (...) *ut ad plenum in tanta profunditate sibi satisfiat in hac vita, nemo debet expetere vel expectare* (Trinité, p. 272-273).

⁴⁷² F. GUIMET, « Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor », *AHDLMA* 18 (1943-1945), p. 371-394.

Nous avons étudié dans ce premier chapitre les traits et de Richard – dont le caractère contemplatif joue un rôle important dans tous ses écrits, y compris son *De Trinitate* – et de son traité trinitaire. Dans ce texte, la méthode est marquée par la notion des *raisons nécessaires* et par la quête de simplicité dans le langage et dans les arguments. Les *raisons nécessaires* ne configurent point un genre de rationalisme, et la simplicité cherchée par Richard n’aboutit pas à une simplification dangereuse de son sujet, Dieu lui-même.

Nous proposons donc d’étudier, par la suite, les principaux sujets du *De Trinitate*, dans notre quête d’approfondissement de la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor.

2. UNITE ET DIVERSITE : PRINCIPAUX SUJETS DU *DE TRINITATE*

En ce deuxième chapitre de cette partie de notre recherche, nous nous proposons de réfléchir sur les sujets et les arguments les plus importants du *De Trinitate*. Ils sont deux : la *substance divine* (la *super substance*) et les *personnes divines*. Cela ne doit pas nous surprendre. Toute réflexion sur la Trinité porte sur l'interaction de ces deux éléments. En plus, nous étudions ici aussi les attributs divins, à partir desquels Richard pose ses arguments pour la pluralité des personnes en Dieu.

2.1 La personne divine : Richard détermine le choix de son sujet

À partir du chapitre six du livre 4 du traité (où le concept de *personne divine* est analysé), Richard croise les concepts de *substance* et de *personne*. Nous aurons à revenir sur les éléments importants présentés dans les livres antérieurs et sur les premiers apports concernant la *personne*. L'analyse des relations qu'établit Richard entre ces deux notions semble montrer chez lui au premier abord une absence de rigueur dans l'usage de ces termes.

En fait, Richard informe son lecteur en préambule sur ce qu'il exclut de sa réflexion au sujet de la notion de *personne* : « (...) non plus le sens premier de ce mot dans le vocable humain, ni le motif pour lequel on a été obligé ensuite de l'appliquer à Dieu (...) »⁴⁷³. Il ne cherche pas à définir le sens anthropologique de la notion de *personne*, ni à dégager l'origine du terme comme le fait Boèce dans le traité *Contra Eutychès et Nestorium*⁴⁷⁴. Son but est d'étudier la *personne divine*. Néanmoins, il s'occupe, au passage, de la signification de ce terme par rapport et aux anges et aux hommes, car il lui faut faire une référence à ces deux autres genres d'êtres rationnels pour mettre en évidence les propriétés de la *personne* en Dieu, appliquant son principe

⁴⁷³ (...) non jam sub qua acceptione primo humanis sit impositum, nec ex qua necessitate sit postea ad divina translatum (...) (Trinité, p. 240-241).

⁴⁷⁴ cf. CEN 170-185.

déjà exprimé au livre 1 : « Nous ne considérons les réalités temporelles (...) que dans la mesure où nous l'estimerons nécessaire ou utile pour étudier les réalités éternelles (...) »⁴⁷⁵.

Cette limitation formulée, Richard précise sa quête ; ce qu'il cherche à propos de la notion de *personne* c'est : « (...) le sens vrai que l'Esprit de vérité a inspiré à ceux qui l'ont ainsi appliqué et selon lequel il est universellement en usage dans l'Église latine tout entière »⁴⁷⁶. Ainsi, Richard cherche à comprendre l'usage du mot *personne* appliqué à Dieu, selon l'usage de l'Église latine. La tradition du langage ecclésial constitue les bornes du champ où il se meut, d'autant plus qu'il considère que l'usage du terme *personne* à propos de Dieu est inspiré par l'Esprit-Saint⁴⁷⁷.

Si Boèce a souhaité utiliser le vocabulaire théologique grec, puisque les questions de théologie trinitaire et christologique ont été d'abord débattues en grec⁴⁷⁸, Richard ne cache pas son peu d'enthousiasme à se reporter au monde chrétien hellénique : « Laissons de côté le mot *hypostase* (...) laissons le mot grec, puisque nous ne sommes pas grecs »⁴⁷⁹. Notons aussi que Richard ne partage pas non plus l'avis de Boèce concernant le terme *hypostase* en théologie trinitaire et s'appuie sur l'autorité de saint Jérôme : dans le mot *hypostase* « on peut, selon Jérôme, redouter un certain poison »⁴⁸⁰.

Un autre élément de la méthode suivie par Richard au sujet de la notion de *personne* se rapporte à l'analogie. Après avoir rappelé que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. *Gn* 1, 26), Richard écrit : « Et bien qu'entre la nature

⁴⁷⁵ (...) *nihil interim intendimus, nisi quantum eorum considerationem ad aeternorum investigationem necessariam vel utilem comprobamus* (...) (Trinité, p. 82-83). Dans son *Commentaire de la Hiérarchie céleste*, Hugues de Saint-Victor dit que la théologie (partie de la philosophie théorique, avec la mathématique et la physique) « contemple les substances invisibles et les natures invisibles des substances invisibles » (J. CHÂTILLON, *L'école de Saint-Victor...*, op. cit., p. 22).

⁴⁷⁶ (...) *in qua veritate per spiritum veritatis sit translatoibus inspiratum et a latina Ecclesia universaliter frequentatum* (Trinité, p. 240-241).

⁴⁷⁷ Ribailleur, annotant le chapitre 5 du livre 4 (cf. Ribailleur, p. 167), trouve une opinion voisine se trouverait quant à l'inspiration du mot *persona* appliqué à Dieu, dans une lettre du Pape Damase, la *Confessio fidei catholicae quam papa Damasus misit ad Paulinum Antiochenum Episcopum*. Cependant ce texte ne nous paraît pas autoriser cette conclusion. Le voici : *Si quis tres personas non dixerit veras Patris, et Filii, et Spiritus sancti, aequales, semper viventes, omnia continentes visibilia, et invisibilia, omnia potentes, omnia judicantes, omnia vivificantes, omnia facientes, omnia quae sunt salvanda, salvantes, anathema sit* (PL 13, c. 363).

⁴⁷⁸ cf. CEN, 195.

⁴⁷⁹ *Ut autem de nomine hypostasis taceamus (...) ut, inquam, de nomine Graeco taceamus qui Graeci non sumus* (...) (Trinité, p. 236-237).

⁴⁸⁰ (...) *in quo, secundum Hieronymum, veneni suspicio est* (...) (Trinité, p. 236-237). La brève référence de Richard prive son lecteur de l'image complète, telle que la donnait Jérôme, dans cette lettre au pape Damase, qui parle d'un poison sous le miel : *Mihi credite, vevenum sub melle latet* (PL 22, 357). Notons que Thomas d'Aquin utilisera cette même lettre en en citant le texte, en discutant à propos de la personne divine – cf. ST I, q. 29, a.3, 3)

humaine et la nature divine la dissemblance l'emporte incomparablement sur la ressemblance, reste toutefois entre elles une certaine ressemblance, disons même une grande ressemblance »⁴⁸¹. Dès lors Richard se tient fondé à étudier l'intimité divine à partir de l'être humain et à explorer dans le *De Trinitate* une discussion sur les similarités et dissimilarités entre l'homme et Dieu, celui-là étant un *miroir* pour comprendre celui-ci⁴⁸².

Si Richard choisit d'envisager la notion de *personne* en Dieu seulement, cela ne l'empêche pas de recourir à l'analogie avec les réalités créées (l'homme, ici) pour « penser » Dieu. Il ne se soucie pas de la pensée grecque, nous l'avons vu, et accepte un flottement dans l'usage des termes, particulièrement celui de *substance* dans sa relation à la notion de *personne*, comme nous le verrons.

Ayant donc précisé comment Richard envisage la *personne divine* comme sujet principal de tout le traité, il faut immédiatement poursuivre la même interrogation à propos de la notion de *substance divine*, à laquelle la compréhension de *personne* en Dieu est intimement liée. La notion de *super substance*, pour parler de la *substance divine* chez Richard, se manifeste alors comme décisif dans l'étude de l'unité divine, puisque sans ce terme il ne serait pas possible de réfléchir adéquatement à la pluralité interne de l'être divin.

2. 2 La substance divine : super substance

Dès le début de son traité, Richard de Saint-Victor consacre quelques chapitres à l'unité et au caractère souverain de la substance divine. Les arguments développés entre les chapitres 5 et 27 rappellent ceux du *Monologion* de saint Anselme⁴⁸³. À propos de cette substance, Richard précise, au deuxième livre, qu'elle « est d'elle-même et que tout le reste est de la substance divine »⁴⁸⁴, formulant deux caractéristiques fondamentales de la même substance : être l'origine de soi-même et l'origine de toutes les autres choses. On a voulu donner au premier livre du *De Trinitate* le titre : « La substance divine ». Ce terme apparaît pour la première fois dans ce traité au chapitre 7 du premier livre, et Richard lui adjoint les deux attributs de l'immensité et de

⁴⁸¹ *Et quamvis incomparabiliter copiosior sit dissimilitudinis quam similitudinis ratio, est tamen humanae naturae ad divinam nonnulla imo multa similitudo (...)* (Trinité, p. 374-375).

⁴⁸² Cf. N. DEN BOK, *op. cit.*, p. 375.

⁴⁸³ Cf. SAINT ANSELME DE CANTORBERY, *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, v. 6, p. 67-121.

⁴⁸⁴ (...) *sit a semetipsa et quod ab ipsa sint cetera omnia* (Trinité, p. 120-121).

l'éternité⁴⁸⁵ bien qu'il use d'autres termes également pour expliciter davantage la grandeur de cette réalité divine⁴⁸⁶.

Désireux de donner au livre premier vingt-cinq chapitres, l'auteur a répété à maintes reprises ses arguments, parfois de façon elliptique ou allusive. Cette constatation vaut pour l'ensemble du traité, chacun des six livres se voyant attribué vingt-cinq chapitres.

Richard ne définit pas au premier livre le sens de substance de manière restreinte, pas plus qu'il ne le définit à l'égard de Dieu. Mais, à partir du chapitre 11, le terme *substance* est employé en étant toujours qualifié par les adjectifs *raisonnable* et *suprême* pour se rapporter à Dieu : Dieu, « substance raisonnable suprême »⁴⁸⁷. Toujours en référence à Dieu et en lui adjoignant un *summa*, le même paragraphe emploie le terme *puissance*, pour faire référence à la même réalité, ce qui conduit à l'expression *essence suprême* : « (...) si tout dépend de cette puissance, elle-même ne dépend que d'elle-même, et elle n'a rien que d'elle-même. Si elle est l'origine de tout, elle est l'origine de toute essence, de toute puissance, de toute sagesse. Si tout être vient d'elle, elle-même est l'essence suprême »⁴⁸⁸. Toujours en ce sens, Richard parle de Dieu comme « substance primordiale, elle qui donne à tout être son principe et son origine »⁴⁸⁹. Avant même d'avoir utilisé ces termes, Richard traduisait cette même notion par deux autres expressions: *nature suréminente* et *immutabilité superessentielle*⁴⁹⁰. Au début du livre 5, il évoque un *être supersubstantiel* et une *essence supersubstantielle*⁴⁹¹. Le terme de *superessence* est d'inspiration pseudo-dionysienne évidente⁴⁹² ; cette variété de termes nous montrent que chez Richard, comme chez le Pseudo-Denys, aucun nom, aucun adjectif n'est suffisante pour rendre compte de la majesté divine.

⁴⁸⁵ Voici le texte de Richard : *Jam ex superioribus agnovimus et pro certo habemus quod substantia divina non sit aliquid aliud quam immensitas sua, quam aeternitas ipsa* (Trinité, p. 120).

⁴⁸⁶ Nous ne pouvons regarder avec E. H. COUSINS (*The notion of person...*, p. 81) ce premier livre comme consacré aux preuves de l'existence de Dieu.

⁴⁸⁷ La phrase de Richard, où se trouve ce terme, est la suivante : *Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa* (Trinité, p. 84).

⁴⁸⁸ (...) *si ex ipsa sunt omnia, nec ipsa quidem est nisi a semetipsa, nec aliquid habet nisi a semetipsa. Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia. Si omne esse ab illa est, ipsa summa essentia est; (...)* (Trinité, p. 84-85.86-87).

⁴⁸⁹ (...) *substantia primordialis (...)* *a qua omne quod est principium et originem sortitur* (Trinité, p. 86-87). La même expression de « substance primordiale » est utilisée au début du chapitre 15 (cf. *Trinité*, p. 90-91).

⁴⁹⁰ Trinité, p. 80-81.

⁴⁹¹ Cf. Trinité, p. 298-299.

⁴⁹² Cf. R. JAVELET, « Saint Bonaventure... », *op. cit.*, p. 90.94.

Ces variations de vocabulaire révèlent aussi un auteur qui ne se préoccupe pas d'uniformiser sa terminologie, mais qui est plutôt soucieux, sans établir un vocabulaire technique précis, de mettre davantage en valeur l'unicité et la souveraineté de l'être divin. Pour cela il use d'une palette de termes dont les déclinaisons s'harmonisent avec le contexte de ses argumentations et sont ainsi de nature à convaincre son lecteur.

Richard, dans le premier livre, se préoccupe ainsi d'éclairer le caractère *rationnel* de la *substance divine* en le rapportant à la *sagesse suprême* de Dieu. Il procède par affirmations d'une identification: « Celui qui a la sagesse suprême est assurément une substance raisonnable et supérieure à tout autre ».⁴⁹³ Les deux éléments de cette phrase, *sagesse* et *supériorité*, seront, à partir du chapitre 13, repris comme deux *leitmotive* de l'argumentation en faveur de l'unicité et de l'excellence de la substance divine, avec des substitutions de termes équivalents, comme *puissance*, qui avec la *sagesse* sont deux termes présentés dans le cadre de la simplicité divine : « Pour qu'elle (la substance divine) ne tienne que d'elle-même ce qu'elle tient de la puissance même, de la sagesse même, il faut bien que puissance et sagesse s'identifient avec elle »⁴⁹⁴ ; et encore : « Ces deux perfections s'identifient donc avec la substance et il en faut conclure, que chacune d'elles s'identifie avec l'autre »⁴⁹⁵. D'où une explicitation conclusive, au début du chapitre 18 du premier livre : « Puisque la sagesse de Dieu et la puissance de Dieu sont absolument une seule et même réalité, aucune perfection, aucune excellence n'est incluse en l'une qui ne soit, dans la même mesure et intégralement, incluse en l'autre »⁴⁹⁶. Son argumentaire, discursif, tend à faire saisir en un acte final unique une série d'identifications réciproques : la *sagesse suprême* appartient à la *substance suprême* ; la *puissance suprême* également ; la *substance suprême* ne les tient que d'elle-même ; l'une et l'autre s'identifient l'une à l'autre et chacune et toutes deux s'identifient à la *substance suprême*.⁴⁹⁷

⁴⁹³ *Est itaque rationalis substantia et omnium summa, cui inest summa sapientia* (Trinité, p. 86-87).

⁴⁹⁴ *Ut igitur habeat non nisi a semetipsa quod habet de ipsa potentia, quod habet de ipsa sapientia, necesse est ut illae omnino non sint aliud aliquid quam ipsa* (Trinité, p. 86-87).

⁴⁹⁵ *Consequens autem est quoniam si utraque illarum est idem quod summa substantia, quaelibet illarum est idem quod altera* (Trinité, p. 88-89).

⁴⁹⁶ *Si itaque Dei sapientia et Dei potentia unum idemque sunt per omnia, nihil perfectionis, nihil consummationis comprehenditur ab una, quod sub eadem integritatis mensura non comprehendatur ab alia* (Trinité, p. 94-95).

⁴⁹⁷ A rapprocher des assertions de Pierre Abélard dans sa *Theologia christiana*, qui, quant au caractère rationnel de Dieu, avance en se rapportant à Platon : « ... les lois de la raison sont fixées assurément en Dieu »... *certis in Deo rationis legibus fixa sunt* (PL 178, c. 1317 ; ce texte d'Abélard a paru aussi dans la collection *Corpus Christianorum* : PETRI ABELARDI, *Opera theologica*, t. II : *theologia christiana, theologia scholarium : recensiones breviores accedunt Capitula haeresium Petri Abelardi*, cura et studio Eligii M. Buytaert, o.f.m., Turnholti, Brepols (coll. *Corpus christianorum continuatio mediaevalis*, t. XII),

Si le caractère rationnel de ce discours est important pour lui, en vertu de la définition de la notion de *personne divine*, Richard comme l'Anselme du *Monologion* se préoccupe principalement, au premier livre, du caractère auto-suffisant et primordial de la *substance divine*. Car la *toute puissance* et la *toute sagesse* divines sont subordonnées à sa primauté et à son antériorité ontologiques (*summa essentia*) : « (...) si tout dépend de cette puissance, elle-même ne dépend que d'elle-même, et elle n'a rien que d'elle-même. Si elle est l'origine de toute essence, de toute puissance, de toute sagesse ; si tout être vient d'elle, elle-même est l'essence suprême »⁴⁹⁸. Auparavant Richard avait déjà écrit que cet « être par-soi » divin est la base de l'existence de toutes les choses : « Car, s'il n'y avait eu aucun être existant de soi-même, il n'y aurait absolument aucun principe capable de faire exister les êtres qui ne tiennent et ne peuvent tenir leur existence d'eux-mêmes »⁴⁹⁹.

Donc, selon Richard, nous pouvons discerner trois manières d'être ou d'exister (ce mot-ci ne porte pas encore les significations que nous trouvons au livre 4), en général. L'être peut ainsi (et ici on peut reconnaître la formule logique d'un quasi-syllogisme):

- 1) avoir l'être éternellement et de lui-même ;
- 2) ne pas avoir l'être ni éternellement ni de lui-même ;
- 3) avoir l'être éternellement mais non de lui-même⁵⁰⁰.

Une quatrième modalité, avoir l'être de soi-même mais n'être pas éternel, est écartée. La première modalité appartient à la substance divine, comme la troisième ; celle-là par rapport à la substance suprême et aussi à la personne du Père, celle-ci, aux personnes divines du Fils et du Saint-Esprit. La deuxième manière d'exister appartient à toute créature. Ainsi le point de départ du *De Trinitate* se trouve dans cette *divisio* appliquée aux quatre (ou trois) manières possibles d'être. Concernant ce schéma, Richard l'a puisé au *De divisione naturae* de Jean Scot⁵⁰¹. Si la préoccupation de

1969). Ribailier fait référence aussi à saint Augustin et à saint Anselme, mais les textes auquel il renvoie ne portent pas l'affirmation du caractère rationnel de la substance divine. Peut-être a-t-il compris comme Abélard le passage du *De civitate Dei* qui est le même auquel renvoie l'éditeur moderne de Richard et Abélard dans ce passage de sa *Theologia christiana*.

⁴⁹⁸ (...) *si ex ipsa sunt omnia, nec ipsa quidem est nisi a semetipsa, nec aliquid habet nisi a semetipsa. Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia. Si omne esse ab illa est, ipsa summa essentia est* (Trinité, p. 84-85.86).

⁴⁹⁹ (...): *nam, si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent quae suum esse a semetipsis non habent nec habere valent* (Trinité, p. 78-79).

⁵⁰⁰ Cf. Trinité, p. 74-75.76-77.

⁵⁰¹ Cf. D. POIREL, P. SICARD, *op. cit.*, p. 501. Pour le texte de Jean Scot Erigène : IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE, *Periphyseon*, liber tertius, edited by I. P. SHELDON-WILLIAMS, with the collaboration of L.

l'auteur est l'être divin, c'est « précisément à partir de cet être qui n'est pas éternel et n'est pas de lui-même que le raisonnement déduit l'existence de l'être qui est de lui-même et qui, de ce fait, est aussi éternel »⁵⁰². Cette remarque prend chez Richard valeur d'analogie, et d'itinéraire, partant des *visibilia* pour parvenir aux *invisibilia*.

Après avoir dédié le premier livre de son *De Trinitate* à l'étude de la *substance divine*, Richard y revient dans plusieurs chapitres du livre 4 où il étudie les *personnes*. Il se préoccupe de présenter la notion de *personne divine* par rapport à la *substance divine*, comme la simple présence de ces deux sujets dans un même livre, le quatrième, le dénonce.

Ayant déclaré qu'il ne traiterait pas dans ce livre des termes d'origine grecque, Richard estime important de s'arrêter au terme *subsistance*⁵⁰³. Non pour s'en servir, mais plutôt pour l'écarter. Au premier livre, il avait déjà utilisé ce terme à propos de la subsistance de ce qui est propre à quelqu'un et qui ne peut subsister en un autre, et est incommunicable⁵⁰⁴. Dans un « dialogue » avec un interlocuteur qui s'oppose à lui, dans son traité, il réclame une définition précise des deux termes de *substance* et *subsistance* et de leur différence : « Si vous voulez nous satisfaire, mes pareils et moi, il faut d'abord préciser avec soin la signification de substance et de subsistance »⁵⁰⁵. Mais Richard écarte ce terme, estimé trop savant, et s'inquiète de trouver des termes compréhensibles aux simples, comme le terme *personne* :

Le mot *personne*, tout le monde l'emploie, même les gens sans culture ; le mot *subsistance*, au contraire, n'est même pas connu de tous les savants. Comment, dès lors, je vous prie, à partir de la signification propre de ce mot, ignorée des simples, le premier venu pourra-t-il conclure qu'il peut exister trois subsistances et donc trois personnes dans l'unité de la substance ?⁵⁰⁶

BIELER, Dublin, The Dublin Institute for advanced studies (coll. *Scriptores Latini Hiberniae*, 11), 1981, p. 86.

⁵⁰² (...) *ex illo esse quod non est ab aeterno nec a semet-ipso ratiocinando colligitur et illud esse quod est a semetipso, et eo ipso quidem etiam ab aeterno : (...)* (Trinité, p. 78-79). Richard reprend ce même sujet, comme tel, au chapitre 5 du cinquième livre de ce traité, quand il considère les processions trinitaires (cf. Trinité, p. 310).

⁵⁰³ (...) *de nomine subsistentiae tacite praeterire non debemus* (Trinité, p. 236-237).

⁵⁰⁴ Richard parle ici d'un exemple. Si on prend quelqu'un appelé Daniel, il aura une « daniélicité » incommunicable : *Incommunicabilis itaque est danielitas, ut diximus, quia sic est subsistentia substantiae unius ut non possit esse alterius* (Trinité, p. 130).

⁵⁰⁵ *Si vultis mei similibus satisfacere, oportet primum tam substantiae quam subsistentiae significationem diligenter determinare (...)* (Trinité, p. 236-237).

⁵⁰⁶ *Nomen personae in ore omnium, etiam rusticorum, versatur; nomen vero subsistentiae nec ab omnibus saltem litteraris agnoscitur. Quomodo ergo, quaeso, ex ejus proprietate quam ignorant, simpliciores quique colligere poterunt quod tres subsistentiae et eo ipso tres personae possint esse in unitate substantiae?* (Trinité, p. 236-237).

Le mot subsistance étant écarté, car trop peu accessible et donc étranger à son propos, la définition des *personnes divines* comme « trois subsistances et une substance » s'en trouve aussi écartée. Toutefois ce même chapitre 4 donne de *subsistance* une définition (« ce qui soutient un être »⁵⁰⁷) à partir de laquelle on peut conclure qu'ici la signification de *subsistance* recouvre pour Richard celle de *substance*⁵⁰⁸. Et il répète cette même définition au chapitre 19 du livre 4 (« ce qui soutient un être »⁵⁰⁹). Pour cette raison définir Dieu Trinité comme « trois subsistances et une substance » n'a pas de cohérence dans le système de pensée de Richard. Les notions de *subsistance* et *substance* sont trop manifestement proches au point de se recouvrir⁵¹⁰.

La manière par laquelle Richard de Saint-Victor considère le terme *subsistentia* suggère fortement qu'il ignore la réflexion de Boèce au sujet des notions présentes dans son opuscule *Contra Eutychen et Nestorium*, où les différences entre *substance* et *subsistance* sont bien mises en valeur. Cela nous permet de penser que lorsque Richard critique la définition de personne, appliquée à Dieu, chez Boèce, qui figure dans l'opuscule qu'on vient de citer, il ne la connaît qu'indirectement.

Parlant de la *substance divine*, au deuxième livre⁵¹¹, Richard utilise l'expression *essence supersubstantielle* (déjà repérée à propos du livre 1). Le terme n'est pas sans rappeler l'usage de *nature suréminente* (*summa natura*) et *essence suréminente* (*summa essentia*) par saint Anselme⁵¹². Cette expression paraît dans un paragraphe où l'auteur énonce que la substance divine, contrairement à la substance corporelle, n'est pas sujet d'inhérence, c'est-à-dire n'est sujet d'aucun accident. Richard se préoccupe aussi de rappeler que cette substance existe par soi-même : « Pour exclure l'idée qu'elle existe dans un sujet, on l'appelle substance. D'autre part, on constate qu'à l'opposé de ce qui caractérise les substances elle n'est aucunement sujet d'inhérence. Aussi apparaît-elle

⁵⁰⁷ (...) *ex eo quod alicui subsistat* (...) (Trinité, p. 268-269).

⁵⁰⁸ Et, en effet, selon A. Lalande, la première signification de *subsister* c'est « exister à titre de substance, et non de mode ou d'accident » (A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 1046).

⁵⁰⁹ Richard écrit : *Sicut enim subsistentia recte dicitur ex eo quod alicui subsistat, sic existentia ex eo recte dici potest quod ex aliquo esse habeat* (...) (Trinité, p. 268-269).

⁵¹⁰ Le mot, rare et appartenant au langage technique des écoles, n'a donné lieu dans la tradition manuscrite à aucun changement : les scribes reproduisent toujours le terme que Richard a transcrit, en marquant ses distances : Cf. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, éd. J. Ribaillier, Paris, J. Vrin (coll. « Textes Philosophiques du Moyen Âge », 6), 1958, p. 182.

⁵¹¹ Consacré, selon le titre que lui donne G. Salet aux « attributs divins ».

⁵¹² Nous trouvons dans l'œuvre de Saint Anselme 133 fois la locution *summa essentia* et 18 fois *summa substantia* (cf. *Corpus corporum. Repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem* - <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>).

moins comme une substance que comme une essence supersubstantielle »⁵¹³. Les caractéristiques propres à la substance divine lui font donc préférer la terminologie *essence supersubstantielle* qui s'identifie à la *supersubstance*, dont l'usage apparaît au livre 4. Toutes ces variations conduisent à affirmer plus encore la grandeur de l'unique substance divine.

C'est donc à partir du chapitre 16 du livre 4, que Richard utilise le terme *être supersubstantiel* à propos de la substance divine: « Le propre de la nature divine est de posséder l'être supersubstantiel, mais sans création ni commencement »⁵¹⁴. Ce passage se trouve dans une comparaison avec les substances de l'homme, de l'ange et de Dieu. Ce dernier mérite un terme propre pour désigner ce que chez les deux premiers nous désignons par substance, telle est sa particularité. Richard n'offre de précisions complémentaires qu'au chapitre 19 en ce qui concerne la supersubstance : « Il apparaît donc que la substance divine n'est rien autre chose que l'être substantiel ou plutôt supersubstantiel : substantiel en tant qu'il est telle réalité subsistant en elle-même, supersubstantiel en tant qu'il n'est pas sujet d'inhérence »⁵¹⁵. L'*être supersubstantiel* possède donc en plus par rapport à l'être substantiel non seulement de subsister par soi, mais de ne pas être sujet d'accidents, caractéristique qui met en accord la supersubstance avec la simplicité divine, déjà évoquée par Richard. Bref, en Dieu il ne peut point exister d'accidents.

Le terme *supersubstance* chez Richard équivaut à l'*oultre-substance* (*ultra substantiam*) de Boèce, dans son *De Sancta Trinitate*. Mais rappelons que selon A. De Libera l'*oultre-substance* de Boèce a son origine dans le *supersubstantialis* d'Alexandre d'Aphrodise et de Porphyre⁵¹⁶. Richard maintient ainsi le terme plus ancien, par-delà la médiation (et ses transformations) de Boèce qui vraisemblablement n'est donc pas sa source directe.

Richard pourtant, de même que Boèce, en utilisant le terme supersubstance n'abandonne pas la notion de *substance*, mais la retravaille, afin de l'accueillir dans son

⁵¹³ (...); *et ne in subjecto esse putetur, substantia nominatur. Sed quia contra substantiarum naturam nihil ei velut in subjecto inhaerere deprehenditur, non tam substantia quam supersubstantialis essentia esse convincitur* (Trinité, p. 150-151).

⁵¹⁴ *Proprium est divinae naturae habere supersubstantiale esse, sed sine creatione et inchoatione* (Trinité, p. 262-263).

⁵¹⁵ *Constat itaque divinam substantiam nihil aliud esse quam substantiale imo supersubstantiale esse. Substantiale in quantum tale quid est quod consistit in seipso; supersubstantiale in quantum ei nihil inest velut in subjecto* (Trinité, p. 270-271.272-273).

⁵¹⁶ A. DE LIBERA, « L'onto-théologique de Boèce : doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate* », dans O. BRUUN, L. CORTI (éd.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 178.

œuvre, en utilisant autrement de la notion de substance. On peut y voir un des traits marquants de la théologie de Richard⁵¹⁷. Les termes nouveaux sont donc les fruits d'une recherche pour exprimer plus adéquatement ce que les mêmes termes utilisés habituellement ne signifiaient pas. L'ajout de préfixes ou d'adjectifs confère une dynamique semblable à celle de la *théologie négative*, sans interdire un progrès dans la précision comme dans l'affirmation et sans dénoncer l'insuffisance des termes à notre disposition. Lors même que le terme de *supersubstance* n'est pas employé, Richard est soucieux d'amener son lecteur à comprendre tout ce qui est dit de Dieu de manière plus élevée : au livre 6 – où l'analogie est importante dans l'esprit de la méthode suivie – à la fin du chapitre 4, Richard fait observer que ces « vocables obligent aussi notre esprit charnel à ne rien penser de charnel quant à la génération divine, mais à nous élever par le cœur à une intelligence plus haute et à ne pas porter à la légère un jugement trop humain sur un mystère d'une telle profondeur »⁵¹⁸.

À la fin du traité, l'explication de l'unité de la substance divine, présentée à partir d'un exemple tiré de l'expérience des savoirs humains, implique cette même reconnaissance de la valeur de l'analogie, alors même que les exemples ou les termes de la réalité créée sont insuffisants : « (...) il peut y avoir dans la nature humaine une trinité de disciplines et cependant une seule et même science. Dès lors, quoi d'étonnant si, dans cette nature divine où la substance est identique à la sagesse, il y a Trinité de personnes et pourtant une seule substance ? »⁵¹⁹.

Ces passages, comme c'est généralement le cas chez Richard, font écho à Hugues de Saint-Victor, usant et théorisant la notion de *simulacra*, c'est-à-dire, « des images, des miroirs ou des symboles que Dieu a mis à la disposition de l'homme pour lui permettre d'accéder à la connaissance et à la contemplation de l'invisible »⁵²⁰. L'être

⁵¹⁷ G. Salet (*Les chemins de Dieu...*, *op. cit.*, p. 81) repère une attitude analogue, chez Richard, quant aux limites du vocabulaire humain pour parler de Dieu, mis en œuvre dans la question des rapports de la « théologie négative » et de la « théologie positive » : « Mais alors la théologie n'est-elle pas travail de Pénélope, où pendant la nuit l'on détruit par une théologie négative acharnée ce que, le jour, on avait élaboré avec tant de peine ? Non, en réalité, rien n'est perdu. C'est l'effort positif de recherche qui donne une valeur et un contenu à la théologie négative. Après avoir affirmé que Dieu est Sagesse, Justice, Bonté, on nie qu'il soit cette sagesse, cette justice, cette bonté, que nous ne pouvons concevoir qu'en les déterminant par des limites rétrécissantes (...) »

⁵¹⁸ (...) *vocabulis compellitur carnalis animus de divina generatione nihil carnale sapere, sed ad altiore[m] intelligentiam corde ascendere et de tantae profunditatis mysterio nihil temere secundum hominem judicare* (Trinité, p. 384-385).

⁵¹⁹ (...) *in humana natura potest esse disciplina trina, ubi non est nisi una eademque scientia. Quid ergo mirum si in illa natura ubi est substantia idem ipsum quod sapientia, quid, inquam, mirum, si ibi est persona trina ubi non est nisi una sola substantia ?* (Trinité, p. 458-459).

⁵²⁰ J. CHÂTILLON, *L'école de Saint-Victor...*, *op. cit.*, p. 22.

humain, dans cette vie, n'est pas capable de saisir immédiatement l'invisible, et cette absence d'immédiateté dans la connaissance est propre aux réalités divines.

Cette analogie-*simulacrum* se vérifie également pour la personne humaine, image de la personne divine, du fait qu'elle est « concrètement et dynamiquement liée aux personnes divines, par sa participation à plusieurs perfections, particulièrement à la charité. Grandir en charité c'est grandir dans l'image divine ; c'est être uni à Dieu »⁵²¹, comme l'affirme Cousins.

Deux éléments fondamentaux de la réflexion de Richard quant à la substance divine émergent alors : la substance divine est par elle-même, ne recevant pas son existence d'autrui ; elle est l'origine de toutes les autres substances. Pour ces raisons et du fait des limites de la notion courante de substance, le terme de *supersubstance* est employé pour Dieu. Il implique une dynamique de *négativité* interne à la réflexion théologique, dont le sujet est ineffable. À côté de la *supersubstance*, nous avons connu une large palette d'adjectifs utilisés par notre auteur pour illustrer davantage la grandeur de l'être divin.

Les modes d'être ou d'exister, dont la source est l'Érigène, sont pris en considération avec les substances, fournissant le cadre permettant de penser la pluralité des personnes en tous ses attributs, ce qui implique dès lors qu'on ne saurait séparer d'elle l'unique substance.

Il faut alors prolonger la réflexion sur la substance divine et son caractère unique en prenant en compte le statut des attributs de l'être divin dans le traité *De Trinitate*.

2.3 Les attributs de Dieu

Le deuxième livre du Traité de Richard examine la question des attributs de la substance divine ou de la *supersubstance*. On y repère facilement une ressemblance entre les attributs divins qui y sont étudiés et approfondis et la fameuse triade des attributs divins « bonté, sagesse, puissance », auxquels Richard se rapporte maintes fois au cours de son texte et plus spécialement au sixième livre⁵²². En effet, le dernier paragraphe du *De Trinitate* conclut l'œuvre en reprenant ces trois notions : « (...) à considérer la Toute-puissance on prouve facilement qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'un

⁵²¹ (...) *the human person is concretely and dynamically related to the divine Persons, through his participation in various perfections, especially charity. To increase in charity is to increase in the divine image; it is to be united to God* (E. H. COUSINS, *The notion of person...*, op. cit., p. 138).

⁵²² Et nous avons plusieurs considérations sur la puissance et la sagesse divines déjà au premier livre du traité, à partir de son chapitre 13.

Dieu ; la plénitude de Bonté révèle qu'il est trine en ses personnes ; la plénitude de Sagesse permet de faire apparaître clairement l'accord entre l'unité de substance et la pluralité des personnes »⁵²³. Ladite triade se révèle même être comme un fil rouge du traité tout entier.

Les attributs divins ne touchent pas la *personne* même mais seulement la substance divine, c'est-à-dire Dieu en son unité.

Le premier attribut présenté est la *simplicité divine*⁵²⁴ à laquelle Richard revient d'innombrables fois dans ce traité. Il veut éviter les imprécisions théologiques qui valurent à Gilbert de la Porrée sa condamnation⁵²⁵ et s'inscrit dans la lignée de saint Anselme qui, lui aussi, rappelle cet attribut divin dans son *Monologion* : l'essence divine « est si simple que tout ce qui peut se dire de son essence est un et le même en elle : que rien ne peut se dire d'elle substantiellement qui ne se rapporte à ce qu'elle est »⁵²⁶. Cette position répondait à la question rhétorique initiale, posée par Anselme lui-même : « Si cette nature suréminente est tant de biens, ne serait-elle pas composée de biens aussi nombreux ou plutôt ce ne serait pas plusieurs biens, mais un seul bien signifié par plusieurs noms ? »⁵²⁷. Et ce Docteur, précise ensuite, à partir des erreurs que nous lisons dans le corps de la question :

Mais la nécessité de la vérité qui s'est ouverte plus haut détruit et renverse par une raison évidente cette fausseté impie. Comme cette nature n'est de nulle manière composée, qui est de toute manière tant de biens, il est nécessaire que tous ces biens ne soient pas plusieurs mais un seul. N'importe lequel est le même que tous, pris ensemble ou un par un. Dit-on justice ou essence, on signifie cela même que (signifient) les autres (biens) pris ensemble ou un par un (...) ⁵²⁸.

⁵²³ (...) *omnipotentiae consideratione facile convincitur quod non sit sed nec esse possit Deus nisi unus ; ex bonitatis plenitudine quod sit personaliter trinus ; ex plenitudine vero sapientiae liquido colligitur quomodo conveniat unitas substantiae cum personarum pluralitate* (Trinité, p. 460-461).

⁵²⁴ Nous lisons une définition de la simplicité chez N. Den Bok : *Simplicity means that the divine being in fact does not, and cannot, consist of aspects or "parts" that can vanish or accrue, that can be "taken away" from, or "added" to it* (N. DEN BOK, *op. cit.*, p. 235).

⁵²⁵ J. Châtillon remarque que Richard se montre « très critique à l'égard de thèses qu'on peut identifier aisément avec celles que le concile de Reims, en 1148, avait condamnées en les attribuant à Gilbert de la Porrée » (J. CHÂTILLON, « Richard de Saint-Victor » dans *Dictionnaire de spiritualité... op. cit.*, c. 611). Des actes du Concile de Reims de 1148 qui s'occupa des doctrines trinitaires et de la christologie de Gilbert de la Porrée, le Denzinger n'a retenu qu'un seul paragraphe: « (...) seulement de pontife romain décida, afin qu'aucun concept en théologie n'opère une séparation entre nature et personne, et afin qu'on ne parle pas de Dieu comme 'essence divine' au sens d'un ablatif seulement, mais également au sens d'un nominatif » (DZ, p. 266).

⁵²⁶ *Quod ita sit simplex, ut omnia quae de eius essentia dici possunt, unum idemque in illa sint, et nihil de ea dici possit substantialiter nisi in eo quod quid est* (SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY, *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, v. 6, *op. cit.*, p. 92-93).

⁵²⁷ *Si illa summa natura tot bona est : eritne composita tam pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum, tam pluribus nominibus significatum ?* (*Ibidem*).

⁵²⁸ *Quod nefas falsitatis aperta ratione destruit et obruit tota quae supra patuit necessitas veritatis. Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse esse ut illa*

Avec la notion de simplicité, toute possibilité de composition et de corporalité est donc écartée.

Le *De Trinitate* lie la notion de *simplicité divine* à l'unité divine : « Or souveraine simplicité dit véritable et souveraine unité. Ainsi tout ce qui existe dans le souverain bien est véritablement et souverainement un. Il ne peut y avoir en lui de réalités distinctes ; il est lui-même tout ce qu'il est »⁵²⁹. Presque aussitôt, Richard fait une nouvelle évocation de la simplicité divine, à propos maintenant de l'identité entre l'être divin et tous ses attributs : « (...) cet être est lui-même identiquement tout ce qu'il est »⁵³⁰. Or dans ce chapitre 19, Richard fait encore référence à la simplicité divine, après avoir réfléchi brièvement à la nature divine. Il enrichit donc la compréhension de la notion de nature divine. En Dieu, donc « (...) il y a unité véritable avec intégrale plénitude ; il y a simplicité souveraine avec perfection illimitée ; il y a identité souverainement simple avec infinité dans le suprême achèvement »⁵³¹. De manière poétique, Richard fait coïncider, dans la notion de simplicité, des éléments qui nous présentent les traits essentiels de la nature divine.

Richard n'omet pas de rapporter aussi l'*amour*, sujet majeur de son traité, à la simplicité divine. Il le fait au livre 5 : « Il faut évidemment que dans la suprême simplicité être et aimer s'identifient. En conséquence, pour chacun des trois, sa personne est son amour même »⁵³². En Dieu, par sa simplicité, aimer et être aimé ne sont qu'une seule réalité. Certes, la distinction demeure, mais elle est toujours au sein de la simplicité. Ces paroles font écho aux réflexions de saint Bernard dans son *De diligendo Deo* :

De fait, dans la suprême et bienheureuse Trinité, qu'est-ce qui maintient la suprême et ineffable unité, sinon la charité ? C'est donc une loi, et la loi du Seigneur que la charité qui, d'une certaine façon, garde dans l'unité la Trinité et la réunit dans « le lien de la paix » (*Eph* 4, 3). Pourtant, que personne ne pense qu'ici je prenne la charité pour une qualité ou quelque accident – autrement je dirais qu'en Dieu se trouve quelque chose qui n'est pas Dieu, Dieu m'en garde ! –,

omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum eorum quod omnia, sive simul sive singula. Ut cum dicitur iustitia vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia simul vel singula (Ibidem).

⁵²⁹ *Ubi autem summa simplicitas, ibi vera et summa unitas. Quidquid ergo in summo bono est vere et summe unum est, nec ibi aliud et aliud esse potest, sed idem ipsum est totum quod est* (Trinité, p. 140-141).

⁵³⁰ (...) *idem ipsum est totum quod est* (Trinité, p. 146-147). G. Salet donne à juste titre un unique intitulé aux chapitres 17 à 19, à savoir « unité et simplicité divine ».

⁵³¹ (...) *vera unitas cum plenitudinis universitate ; ibi summa simplicitas cum perfectionis immensitate ; ibi summe simplex identitas cum totius consummationis infinitate* (Trinité, p. 146-147).

⁵³² *Oportet itaque absque dubio ut in summa simplicitate idem ipsum sit esse quod diligere. Erit ergo unicuique trium idem ipsum persona sua quod dilectio sua* (Trinité, p. 352-353).

mais je parle de la substance divine, ce qui assurément n'est ni nouveau, ni insolite puisque Jean déclare : « Dieu est charité » (1 Jn 4, 8)⁵³³.

Enfin, une dernière référence, dans ce deuxième livre, unit *simplicité* et *présence universelle* en Dieu sans lien à une localisation : « Mais comme la nature de Dieu est simple, il ne sera pas ici et là, divisé et partiellement ; mais partout il sera tout entier »⁵³⁴. Richard affirme ici que l'*omnipotence* divine est liée à la *simplicité*. On se rend compte ainsi que la simplicité est effectivement centrale dans le discours théologique de Richard.

Outre l'attribut de *simplicité*, Richard interroge celui d'*immutabilité*. Nous trouvons des réflexions au sujet de l'*immutabilité divine* chez saint Augustin, dans son *Homélie XXXVIII sur l'évangile de saint Jean*. Dans ce texte, l'auteur se tourne vers le Christ, qui l'entend puisqu'il lui est présent en raison de sa promesse : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle » (Mt 28, 20). Saint Augustin demande au Christ lui-même ce qu'il a voulu dire par ces mots de l'évangile : « Si vous ne croyez pas que je suis » (Jn 8, 24). Augustin offre alors en forme de prière son interprétation sur ce passage :

Qu'y a-t-il en effet qui ne soit pas parmi ce que tu as fait ? Est-ce que le ciel n'est pas ? Est-ce que la terre n'est pas ? Est-ce qu'elles ne sont pas, les choses qui sont sur la terre et dans le ciel ? L'homme même à qui tu parles, est-ce qu'il n'est pas ? L'ange que tu envoies, est-ce qu'il n'est pas ? Si elles ne sont pas, toutes ces choses qui ont été faites par toi, qu'est-ce que l'être même que tu t'es réservé comme quelque chose qui te soit propre et que tu n'as pas donné aux autres afin d'être seul à être ? Car comment dois-je entendre : « Je suis celui qui suis » (Ex 3, 14) comme si le reste n'était pas ? Comment dois-je entendre : « si vous ne croyez pas que je suis » (Jn 8, 24) ? N'étaient-ils pas en effet ceux qui entendaient ? Même s'ils étaient des pêcheurs, ils étaient des hommes. Que faire donc ? Qu'il dise au cœur, qu'il dise au dedans ce qu'est l'être même, qu'il parle au dedans, que l'homme intérieur écoute, que l'esprit comprenne ce que c'est qu'être vraiment : eh bien ! C'est être toujours de la même manière⁵³⁵.

⁵³³ *Quid vero in summa et beata illa Trinitate summam et ineffabilem illam conservat unitatem, nisi caritas ? Lex est ergo, et lex Domini, caritas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet et colligat in vinculo pacis. Nemo tamem me aestimet caritatem hic accipere qualitatem vel aliquod accidens – alioquin in Deo dicerem, quod absit, esse aliquid quod Deus non est –, sed substantiam illam divinam, quod utique nec novum, nec insolitum est, dicente Ioanne : Deus caritas est (SC 393, p. 150-151).*

⁵³⁴ *Sed quoniam simplicis naturae est Deus, non erit hic et ibi per partes divisus, sed ubique totus (Trinité, p. 152-153).*

⁵³⁵ *Quid enim non est eorum quae fecisti ? Numquid caelum non est ? numquid terra non est ? numquid non sunt ea quae in terra et in caelo sunt ? numquid homo ipse cui loqueris non est ? numquid angelus quem mittis non est ? Si omnia sunt haec quae per te facta sunt, quid est quod tibi proprium quiddam tenuisti ipsum esse, quod aliis non dedisti ut tu solus esses ? Nam quomodo audio : 'Ego sum qui sum', quasi alia non sint ? et quomodo audio : 'Nisi credideritis quia ego sum ?' Illi enim non erant qui audiebant ? Etsi peccatores erant, homines erant. Quid ergo facio ? quid sit ipsum esse, dicat cordi, intus dicat, intus loquatur ; homo interior audiat, mens capiat uere esse ; est enim semper eodem modo esse [SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'évangile de saint Jean XXXIV-XLIII*, traduction, introduction et notes par M. F. BERROUARD, Paris, Études Augustiniennes (coll. « Bibliothèque Augustinienne », n. 73A), 1988, p. 264-265].*

Le Dieu créateur est toujours le même, conclue le texte. Il est donc *immobile*. Et ici on lit que le fait qu'il *soit* par excellence n'écarte pas l'existence des autres. Mais tout dépend de lui.

C'est dans le troisième chapitre du livre 2 que Richard se référera pour la première fois à ce sujet. Après avoir argumenté l'impossibilité de rien ajouter ou diminuer en Dieu, il conclut : « Ainsi, l'être incapable d'amoindrissement est incorruptible. L'être incapable d'amélioration et de variation quelconque est absolument immuable. Et donc en toute vérité, sans ambigüité possible, l'être de Dieu est immuable »⁵³⁶.

L'*immutabilité* ainsi posée, Richard la met en relation avec l'*éternité* (ch. 4) ce qui l'amène à distinguer entre sempiternité et éternité, d'où une précision apportée à la notion d'*éternité*, qui inclut aussi celle d'*immutabilité* : « (...) Dieu est, non seulement sempiternel, mais éternel. Car éternel n'est pas synonyme de sempiternel. Sempiternel veut dire, à ce qu'il semble, n'avoir ni commencement ni fin. Éternel veut dire cela et signifie en plus être soustrait à la mutabilité »⁵³⁷. Voilà une nuance importante dans le vocabulaire théologique de Richard. La substance divine étant à l'origine de toutes les autres, que l'éternel soit immuable n'empêche pas qu'il soit l'origine de tout être, tout au contraire.

Richard ajoute encore une affirmation très perspicace au sujet de la relation entre le *temps* et l'*immutabilité divine* : « Or ce qui existait quand n'existait pas le temps, assurément ne pouvait être muable ; sinon il aurait été soumis au temps quand il n'y avait pas encore de temps, ce qui est radicalement impossible »⁵³⁸. Dans une relation heureuse entre les notions de *temps* et d'*immutabilité*, Richard discerne la nécessité du temps pour qu'il y ait *mutabilité*, et pose l'*immutabilité* avant le *temps*. Le Dieu éternel, qui n'est pas affecté par le temps, ne peut pas changer.

Notons aussi que Richard lie à la notion d'*éternité* celles d'*immensité* et de *toute-puissance* : « qui possède l'immensité et qui possède l'éternité possède nécessairement la toute-puissance », ce qui implique l'unicité divine : « Aussi vrai qu'il

⁵³⁶ *Qui igitur deteriorari non potest est incorruptibilis ; qui meliorari vel alio quolibet modo variari non potest omnino est incommutabilis. Vere atque et absque ulla ambiguitate habet incommutabile esse* (Trinité, p. 114-115).

⁵³⁷ (...) *non modo sempiternum verum etiam aeternum convincimus. Nam aliud videtur sonare aeternum, aliud autem sempiternum. Sempiternum namque esse videtur quod caret initio et fine ; aeternum quod caret utroque et omni mutabilitate* (Trinité, p. 114-117).

⁵³⁸ *Quod vero fuit quando nullum tempus fuit, procul dubio mutabile esse non potuit ; alioquin tempori obnoxium fuit, quando nullum adhuc tempus fuit, quod omnino esse non potuit* (Trinité, p. 124-125).

ne peut y avoir qu'un seul tout-puissant, il ne peut y avoir qu'un seul immense et qu'un seul éternel »⁵³⁹.

Le livre 6, au chapitre 3, reprend la notion d'*immutabilité* examinée maintenant dans le processus de la génération du Fils par le Père. En effet, il est important d'observer qu'il n'y a pas de mouvement non plus au sein de la divinité. La volonté paternelle⁵⁴⁰, qui est à la base de l'origine de la deuxième personne, par génération, est elle aussi immuable : « Ainsi, produire de lui-même une personne consubstantielle et semblable, sera, pour lui, le vouloir immuablement, en vertu d'une raison qui l'exige »⁵⁴¹. Présent en Dieu dans la simplicité divine, ce vouloir est, comme Dieu lui-même, immuable. La génération ne pose pas de changement au sein de la divinité.

Apparaît chez Richard un dernier attribut qui joue un rôle décisif dans la doctrine trinitaire de Richard : *l'incommunicabilité*. Cette notion s'applique soit à Dieu dans son unité, à savoir la substance divine, soit à chaque personne de la Trinité. C'est donc un concept très important pour la suite du raisonnement : l'auteur en parle au livre 2 (chapitre 11) sachant qu'il va le développer au livre 3: « (...) la divinité est si absolument incommunicable, qu'elle ne peut exister dans plusieurs substances. Ce que nous avons dit alors de la divinité est valable tout aussi bien de l'immensité de Dieu et également de son éternité »⁵⁴². Si nous connaissons déjà l'usage que Richard fait de la notion d'*incommunicabilité* envers les *personnes*, on voit qu'il l'utilise pour la substance divine aussi.

Pour comprendre de quoi il s'agit dans l'*incommunicabilité* de la substance et des personnes divines, il faut d'abord comprendre comment ladite notion se trouve dans les créatures étant donné le lien entre visible et invisible chez Richard. L'*incommunicabilité*, en fait, est propre à n'importe quelle substance individuelle. Pour le démontrer, il explicite la logique de cette notion :

La substantialité peut être ou bien générique ou bien spécifique ou bien individuelle. La substantialité générique est celle qui est commune à plusieurs espèces, ainsi la corporéité qui se

⁵³⁹ (...) *ut qui immensitatem, qui aeternitatem habet, simul et omnipotentiam habeat. Quam igitur non potest esse omnipotens nisi unus, tam non potest esse nisi unus immensus, nisi unus aeternus* (Trinité, p. 126-127).

⁵⁴⁰ La question de la « volonté » de chaque personne n'est pas développée par Richard. « (Richard) ne traite pas de la volonté à la manière du franciscain (saint Bonaventure), mais à celle de saint Bernard » (R. JAVELET, « Saint Bonaventure... », *op. cit.*, p. 78).

⁵⁴¹ *Erit itaque ei de se consubstantialem et conformem producere, ratione exigente, idipsum immobiliter velle* (Trinité, p. 380-381).

⁵⁴² (...) *divinitas sit omnino incommunicabilis, nec possit esse pluribus substantiis communis. Quod ibi jam dictum est de divinitate simili ratione dici potest de Dei immensitate, nihilominus autem de ejus aeternitate* » (Trinité, p. 126-129).

trouve dans tous les corps, soit animés, soit inanimés ; la substantialité spécifique est celle qui appartient à tous les individus d'une seule et même espèce, par exemple, l'humanité qui est commune à tous les hommes. Quant à la substantialité individuelle, c'est celle qui se trouve dans un seul individu exclusivement et ne peut absolument pas être commune à plusieurs. Pour désigner une substantialité individuelle, nous n'avons pas de vocable en usage ; mais pour être plus clair dans notre exposé, nous pouvons créer un terme dérivé d'un nom propre. Disons donc la « daniélicité » du mot Daniel comme nous disons l'humanité du mot homme » (...) Dès lors, tandis que l'humanité, comme la corporéité, est commune à un grand nombre d'êtres, la daniélicité est absolument incommunicable, incommunicable en ce sens qu'elle lui appartient, à lui, de manière à ne pouvoir appartenir à un autre. Celui qui aura cette substantialité sera certainement Daniel, celui qui ne l'aura pas ne pourra être le même Daniel (...) ⁵⁴³.

L'*incommunicabilité* est donc égale à la *substantialité individuelle*. Concernant cette terminologie, P. Cacciapuoti lève toute ambiguïté en faisant remarquer : « L'attribut *incommunicabilis* ne donne cependant pas au référent le sens de 'fermé à la communion', mais souligne ses traits caractéristiques et originaux, comme il ressort du lien avec le terme *proprietas*. Sans cette différenciation, la divinité tomberait dans une identité indifférenciée » ⁵⁴⁴. Cette précision est importante pour le discours théologique et ne manque pas non plus d'intérêt pour l'anthropologie.

Dans ces considérations au sujet des *attributs divins*, des caractéristiques de la *substance divine*, les attributs présentés par Richard sont inter-reliés, et se complètent. La triade *bonté, sagesse, puissance*, chère à Richard, est comme une toile de fond pour le traité tout entier, en général, et pour l'étude des attributs en particulier. Tous les attributs divins se rapportent, même si ce n'est pas de manière explicite, au caractère superlatif de la bonté, de la sagesse et de la puissance divines. Si nous affirmons que tous les attributs se rapportent, d'une manière ou d'autre, à cette triade, nous avons ici un premier trait de l'unité des caractéristiques étudiées.

La *simplicité divine* est l'attribut divin principal dans le sens où elle assure par elle-même l'unité de tous les autres attributs. La *simplicité* permet au théologien d'affirmer l'unité substantielle et l'égalité de n'importe quel attribut divin en relation à

⁵⁴³ *Substantialitas autem illa est generalis, quae est aliquibus speciebus communis, ut corporalitas, quae inest omnibus corporibus tam animatis quam inanimatis. Illa vero est specialis, quae competit unius tantum speciei omnibus individuis, ut humanitas, quae est omnibus hominibus communis. Individualis autem est illa, quae uni soli quidem individuo inest et pluribus substantiis omnino communis esse non potest. Ad designandum individua aliquam substantialitatem, nomen in usu non habemus, sed ad majorem dicendorum evidentiam ponere et a proprio nomine trahere possumus. Dicatur itaque a Daniele danielitas, sicut ab homine humanitas (...). Humanitas itaque sicut corporalitas est communis multis ; danielitas vero omnino incommunicabilis. Incommunicabilem vero idcirco dicimus, quia sic ejus ut non possit esse alterius. Nam qui hanc substantialitatem habuerit, profecto Daniel erit ; qui vero non habuerit, idem Daniel esse non poterit* (Trinité, p. 130-131).

⁵⁴⁴ *L'attributo incommunicabilis non carica tuttavia il referente del significato di "chiuso alla comunione", ma ne evidenzia i tratti di specificità caratteristica e originaria, come appare dal collegamento con il lessema proprietas. Senza tale differenziazione la divinità ricadrebbe nell'identità indifferenziata* (P. CACCIAPUOTI, « *Deus existens amoris* »..., op. cit., p. 221).

l'être de Dieu. Les distinctions entre les attributs demeurent, bien entendu. Mais elles ne touchent pas l'unité de l'être divin. Richard y revient spécialement à propos de l'unité entre *aimer* et *être aimé* et de l'*omnipotence* de Dieu à partir de sa *simplicité*.

Mais Richard ne se limite pas à l'affirmation de la *simplicité* en Dieu pour montrer l'interconnexion entre les attributs, comme nous venons de le lire. *Immutabilité* se lie à l'*éternité* (différente de la *sempiternité*). Et grâce à cette unité, Richard peut comprendre qu'il n'y a pas de changement à l'intérieur de Dieu par rapport à la génération du Fils par le Père, puisque le changement a besoin du *temps* et que Dieu est *éternel*.

Enfin, l'*incommunicabilité* comme attribut qui touche et la *substance* et chaque *personne divines*, en raison de l'*unité* et de la *simplicité de Dieu*, ne peut se dire qu'à partir du *dehors*. La substance divine ne se communique pas. Ce qui est propre à chaque personne non plus. Au sujet de la *substance* tout particulièrement, l'*incommunicabilité* garde la transcendance de Dieu envers ses créatures. La création peut nous montrer certains traits de son auteur, mais les attributs de celui-ci ne sont pas disponibles : ils ne sont pas *communicables*.

Après avoir considéré les attributs divins, essentiellement liés à la *super substance* chez Richard, nous pouvons nous tourner vers les *personnes divines*. Et, en premier, vers l'étude du caractère raisonnable de la pluralité au sein de Dieu lui-même.

2.4 Pluralité interne et personnes divines

La réflexion menée par Richard de Saint-Victor tout au long du troisième livre du *De Trinitate* est la partie la plus connue de son traité, la plus originale et la plus caractéristique de cette œuvre. Il y argumente en faveur de la pluralité interne de Dieu, autrement dit, la pluralité des *personnes divines* dans l'unique *supersubstance*, à partir des raisons nécessaires de la perfection de l'amour qui présentent le « seul cas, (...) l'exception admirable et unique, où l'amour de soi, l'amour d'autrui et l'amour de Dieu ont, pour Dieu, valablement la même mesure »⁵⁴⁵. Richard résout ainsi par l'harmonie de l'amour l'apparente contradiction interne de l'être divin. Au sein de l'être divin, dans sa simplicité, ces trois formes d'amour ne font qu'une.

⁵⁴⁵ F. GUIMET, « *Caritas ordinata* et *amor discretus* dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor » dans *Revue du Moyen Âge Latin* 4 (1948), p. 226.

Comme il l'a annoncé au début de son ouvrage, l'auteur souhaite que son étude tout entière porte sur les *raisons nécessaires* et non pas sur les *autorités*. Ainsi, en cherchant ici les *raisons nécessaires* en raison même de l'amour, il demeure fidèle à son propos méthodologique.

Au premier chapitre du livre trois, Richard rappelait à son lecteur qu'il avait traité avant « de l'unité et des attributs de la substance divine »⁵⁴⁶. Dans un langage plus scolaire, et pas tout à fait pertinent, on traduirait qu'il s'agissait jusqu'ici d'un traité *De Deo uno* – cela ne veut pas dire que pour Richard le Dieu unique soit distinct du Dieu Trinité. Mais chez lui il n'est pas possible de concevoir un traité sur Dieu en deux parties, une première par rapport à l'unité et une autre sur la pluralité.

D'autres passages au cours des livres un et deux attestent que l'auteur avait déjà en tête, au moment même où il considérait la substance divine, une réflexion sur la pluralité interne de Dieu. Ces deux aspects de sa considération, dans l'intention et leur intelligence, sont restés unis chez lui, comme ils le furent dans l'esprit de ses auditeurs puis de ses lecteurs : Dieu est le même dans son unité et dans sa pluralité. Plusieurs passages du premier livre confirment que la pluralité interne de Dieu est déjà présente avant la réflexion explicite du troisième livre.

Ainsi en I, 9, Richard prend l'image des rayons du soleil pour parler de Dieu. L'image peut se revendiquer du *Symbole de Nicée (lumen de lumine)* ; elle est fréquente chez les Pères, critiquée par Pierre Abélard et assumée par Richard⁵⁴⁷ (« Il est bien certain que le rayon de soleil procède du soleil, qu'il a en lui son origine ; il existe cependant en même temps que le soleil »)⁵⁴⁸. Mais, chez le Victorin cette image atteste la présence au moins latente d'une préoccupation quant à la pluralité des personnes. De même que le soleil et ses rayons, *substance* et *personnes* sont des réalités inséparables en Dieu. Dans le même sens, en I, 17 après avoir parlé de l'incommunicabilité de la divinité elle-même – entendons de la substance divine – Richard ajoute : « Mais alors dans l'unique divinité il y aura bien plusieurs personnes, il n'y aura pourtant qu'une seule substance »⁵⁴⁹. Référence explicite à l'unité et pluralité interne en Dieu.

⁵⁴⁶ (...) *de divinae substantiae unitate vel proprietate* (...) (Trinité, p. 164). Notre traduction. G. Salet (Trinité, p. 165) traduisait ainsi: « (...) de la substance divine, de son unité, de ses attributs (...) »

⁵⁴⁷ Cf. note de G. Salet (Trinité, p. 80).

⁵⁴⁸ *Certe radius solis de sole procedit et de illo originem trahit ; et tamen soli coaevus existit* (Trinité, p. 80-81).

⁵⁴⁹ *Iusta hoc utique erunt in divinitate una plures personae sed non nisi una substantia* (Trinité, p. 92-93).

Reprenons donc l'analyse du texte du troisième livre. On y est aidé par le guide de lecture ou l'*itinerarium* que Richard offre d'entrée de jeu à son lecteur/ auditeur. Il entend répondre au long des vingt-cinq chapitres de ce livre à trois questions :

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

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

Troisièmement, y a-t-il en Dieu, conformément au dogme, une seule personne qui soit d'elle-même, les deux autres ayant leur origine ailleurs qu'en elles-mêmes ? Et nous examinerons éventuellement les questions connexes⁵⁵⁰.

La première question en fait en comporte deux : dans la divinité y a-t-il effectivement une pluralité et cette pluralité se limite-t-elle à trois ? Richard souhaite vérifier les raisons nécessaires des éléments de la foi révélée présents dans cette question. La deuxième question envisage d'approfondir les deux données « opposées » et complémentaires du dogme : l'unité et la pluralité. Richard veut réfléchir enfin sur les processions trinitaires, qui sont à la base de l'*existence* des personnes du Fils et de l'Esprit-Saint, s'interrogeant sur « le mode propre à chacune d'elles » et les « noms qui leur conviennent d'après leurs propriétés singulières »⁵⁵¹ – seule la personne du Père n'ayant d'origine qu'en elle-même. Nous traiterons de ce dernier point, la personne du Père, non pas dans ce chapitre mais ultérieurement, lors de l'étude des personnes divines elles-mêmes.

Tout le cinquième livre du traité étant consacré à l'étude des processions divines et le sixième aux noms divins, la troisième question donnera maintes occasions à Richard d'approfondir sa théologie trinitaire, en reprenant presque de manière exhaustive les éléments posés dans les deux premiers livres de son traité.

L'auteur insiste nettement sur sa méthode pour aborder ces questions qui sont autant de points de repère dans ce troisième livre : « Dans ces recherches qui nous restent à poursuivre, nous devons mettre d'autant plus d'intense application et d'ardeur persévérante que l'on trouve moins, dans les écrits des Pères, de quoi démontrer ces

⁵⁵⁰ *Primo itaque quaerendum videtur utrum in illa vera et simplici divinitate vera pluralitas sit et si ille personarum numerus, prout credimus, in ternarium assurgit. Deinde quomodo possit convenire unitas substantiae cum personarum pluralitate. Tertio vero loco quaerere oportebit utrumnam, juxta fidei nostrae documenta, sit ubi una sola persona quae sit a semetipsa, ceterarum vero quaelibet procedat ex alia ; et si qua sunt alia circa eandem considerationem quaerenda* (Trinité, p.164-165).

⁵⁵¹ (...) *et quis cuique sit proprius, et quod consequens est juxta propria singularum de earum nominibus* (Trinité, p. 164-165).

choses non à partir du témoignage de l'Écriture, mais de l'attestation de la raison »⁵⁵². Les raisons nécessaires sont effectivement le nord méthodologique du traité trinitaire de Richard.

Richard, comme d'habitude chez les Victorins, prend de nouveau une triade pour base de son argumentation⁵⁵³, ce qui lui permet de décliner ses considérations sur la pluralité interne elle-même constituée d'après les substantifs *bonté* (*bonitas*), *félicité* (*felicitas*) et *gloire* (*gloria*). C'est à partir de la considération de la notion de *bonitas* que Richard trouvera dans la divinité la plénitude de l'amour, autrement dit la *suprême charité* (*summa caritas*), que nous est présentée ensuite.

Le point de départ de Richard est le suivant : « Nous le savons déjà, en Dieu bien suprême et absolument parfait, se trouve la bonté totale dans sa plénitude et sa perfection. Mais où il y a plénitude de la bonté totale, il y a nécessairement vraie et suprême charité, car rien n'est meilleur que la charité, rien n'est plus parfait que la charité »⁵⁵⁴. Parlant de la bonté, Richard parle de la charité, c'est-à-dire, de l'amour divin. On peut s'étonner que son discours ne commence pas directement par le terme *charité* alors que toute la réflexion qui s'ensuit, capitale dans son argumentation, se rapporte non à la bonté, mais à la charité seulement. Mais nous comprenons vite qu'en se rapportant au premier élément de la triade, Richard identifie la plénitude de tout bien à l'amour, l'être même de Dieu.

C'est à partir du caractère propre de la charité, du besoin d'un autre pour qu'elle existe en vérité – une *raison nécessaire* de la charité – que Richard développe son propos. L'amour pour soi-même est signe non de plénitude mais du manque d'un véritable amour : « Or jamais on ne dit de quelqu'un qu'il possède proprement la charité à raison de l'amour exclusivement personnel qu'il a pour soi-même ; pour qu'il y ait

⁵⁵² *Oportet autem in his quae ad quaerendum restant tanto majorem diligentiam impedere eoque ardentius insistere, quanto minus in Patrum scriptis invenitur unde possimus ista, non dico ex Scripturarum testimoniis, sed ex rationis attestazione convincere* (Trinité, p. 164-167). Nous avons modifié la traduction à partir de *in Patrum scriptis*. La traduction de G. Salet lisait : « chez les Pères, on trouve sur ces problèmes moins de démonstrations rationnelles rigoureuses (je ne parle pas des témoignages scripturaires) » (Trinité, p. 167).

⁵⁵³ « J. Ribaillier estime que dans ce 'triadisme' (entre autres indices) se révèle une influence néoplatonicienne et dionysienne » (Trinité, p. 261, note 1).

⁵⁵⁴ *Dicimus ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest. Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius* (Trinité, p. 168-169).

proprement charité, il faut que l'amour tende vers un autre. Par conséquent, où manque une pluralité de personnes, impossible qu'il y ait charité »⁵⁵⁵.

Nous pouvons approfondir davantage cette proposition de Richard en étudiant de plus près les sources de sa pensée sur ce point : saint Grégoire le Grand et Origène.

2.4.1 Grégoire et Origène : amour de soi et nécessité d'un dilectus

L'idée exposée par Richard est tirée de l'homélie de saint Grégoire sur l'évangile selon saint Luc : « Il ne peut pas avoir la charité sinon du moins entre deux. En effet, on ne dit pas que quelqu'un ait de la charité envers soi-même, mais la dilection qui tend vers un autre est nécessaire pour qu'il ait la charité »⁵⁵⁶.

Dans le texte de saint Grégoire, le passage qui intéresse Richard se situe au premier paragraphe :

Le Seigneur, notre Redempteur et Sauveur, frères très chers, nous exhorte tantôt par des paroles, tantôt par des actes. Car ses actes mêmes sont des préceptes : ce qu'il fait sans parler nous fait connaître ce que nous devons faire. Voici qu'il envoie ses disciples deux à deux pour prêcher : c'est que le précepte de la charité est double, l'amour de Dieu et celui du prochain, et qu'il ne peut y avoir de charité qu'entre deux êtres au moins. Car on ne dit proprement de personne qu'il a charité pour lui-même ; par l'amour il tend vers un autre, en sorte qu'il peut y avoir charité. Le Seigneur envoie ses disciples deux par deux pour nous faire deviner que si l'on n'a pas la charité pour autrui, on ne doit certainement pas se charger de prêcher⁵⁵⁷.

La pluralité propre à la charité (« deux êtres au moins ») y est clarifiée et présentée par Grégoire d'une manière très imagée. Chez Grégoire, en résumé, la raison de charité exclut la solitude.

Cette homélie n'a pas été prononcée dans une église, mais au baptistère du Latran (*ad fontes lateranenses*) et s'adressait non pas à une assemblée de fidèles, mais à

⁵⁵⁵ *Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest* (Trinité, p. 168-169).

⁵⁵⁶ *Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit ut caritas esse possit* (*Homilia lectionis eiusdem habita ad episcopos in fontes lateranenses* – SC 485, p. 364-365). Mentionnant cette source, G. Salet relève: « Nous avons ici le cas, notable dans le *De Trinitate*, d'une citation implicite d'un Père recouvrant le texte d'une manière presque littérale ».

⁵⁵⁷ *Redemptor Dominus et Saluator noster, fratres carissimi, aliquando nos sermonibus, aliquando uero operibus admonet. Ipsa etenim facta eius praecepta sunt, quia dum aliquid tacitus facit, quid agere debeamus innotescit. Ecce enim binos in praedicationem discipulos mittit, quia enim duo sunt praecepta caritatis, Dei uidelicet amor et proximi, et minus quam inter duos haberi caritas non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectione se in alterum tendit, ut esse caritas possit. Binos ad praedicandum discipulos Dominus mittit, quatenus hoc nobis tacitus innuat, quia qui caritatem erga alterum non habet, praedicationis officium suscipere nullatenus debet* (SC 485, p. 364-365).

un petit groupe de sept évêques. Saint Grégoire a choisi le passage et orienté sa prédication au regard de ses frères dans l'épiscopat, développant des thèmes qui lui sont chers, et qu'il a introduit dans la *Règle Pastorale*⁵⁵⁸ : moralité des pasteurs, exigence de la prédication, exemplarité de vie, double engagement des pasteurs par rapport à la vie spirituelle et aux soucis terrestres⁵⁵⁹. Mais la mention d'une nécessité de plus d'une personne pour qu'existe un vrai amour n'est ni une notion-clé ni un concept opératif central dans l'homélie qui se propose plutôt de promouvoir l'ardeur apostolique des évêques auxquels Grégoire s'adresse. Richard, lui, décèle dans cette remarque incidente une *raison nécessaire*⁵⁶⁰ et en fait une pièce maîtresse de son argumentation.

Richard fait plus que citer presque littéralement saint Grégoire : il développe de surcroît l'idée augustinienne du mouvement de la charité vers l'autre : cependant « le mouvement de la *caritas* 'vers l'autre' n'offre pas encore une image de la Trinité dans la mesure où, au mieux, il affirme le rapport je-tu ; il manque encore une *condilectio* »⁵⁶¹.

Si le *condilectus* devra nous occuper, il faut d'ores et déjà retenir avec lui l'idée d'un dynamisme appliqué aux personnes trinitaires, dont la caractéristique alors « (...) n'est pas être séparée, mais en relation – non toutefois d'une manière logique comme appartenant à une classe, mais d'une manière dynamique, expérimentielle, comme personne unie à l'autre dans une relation d'amour »⁵⁶².

Saint Grégoire le Grand a une place spéciale chez les Victorins. Il se trouve parmi leurs auteurs préférés. Jean Châtillon, dans un texte de 1964, l'a fait observer dans un sermon de Richard de Saint-Victor en l'honneur de saint Grégoire⁵⁶³. Dans cet écrit il rappelle la valeur de ce père latin aux Victorins, en s'appuyant sur H. de Lubac,

⁵⁵⁸ SC 381 et 382.

⁵⁵⁹ Cf. SC 485, p. 361.

⁵⁶⁰ F. GUIMET, « Notes en marge... », *op. cit.*, p. 377.

⁵⁶¹ Riccardo di San Vittore, che cita quasi alla lettera questa frase di Gregorio, va avanti nella sua intuizione trinitaria, completando anche l'idea di Agostino: il movimento della *caritas* "verso l'altro" non offre ancora un'immagine della Trinità in quanto, nel migliore dei casi, afferma il rapporto io-tu; manca ancora una *condilectio* (G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia, Quiriana (coll. « Biblioteca di teologia contemporanea », 94), 1997, p. 344).

⁵⁶² (...) the characteristic of the person is not to be separated but related – related, however, not in a logical way by being a member of a class, but in a dynamic, experimental way by being united to another person in a relation of love (E. H. COUSINS, *The notion of person...*, *op. cit.*, p. 175).

⁵⁶³ Ce sermon, inédit à l'époque où J. Châtillon le commente, mais déjà remarqués par B. Taureau, en 1892, est transmis par ces manuscrits : B.N. lat. 17469, f. 81b-84d et Arsenal 550, f. 23a-26c (cf. cf. J. CHÂTILLON, *Contemplation, action et prédication d'après un sermon inédit de Richard de Saint-Victor en l'honneur de saint Grégoire-le-Grand* dans VV.AA., *L'homme devant Dieu...*, *op. cit.*, p. 90).

dans son *Exégèse médiévale*⁵⁶⁴. Nous savons que Richard a prêché encore un deuxième sermon en honneur de saint Grégoire⁵⁶⁵.

On a également pu déceler un autre auteur, auquel Richard aurait emprunté une autre notion opérative : Origène. Celui-ci ne s'est pas exprimé directement sur la nécessité de l'existence d'au moins deux êtres en relation pour qu'un amour soit vrai. Origène parle néanmoins d'un ordre de la charité⁵⁶⁶. À partir de cette réflexion, nous sommes amenés à prendre plus clairement en compte la mesure de l'amour envers l'autre.

Ainsi conflueraient en Richard deux traditions : « une héritée de saint Grégoire-le-Grand, selon laquelle l'altruisme, essentiel à la charité, suppose une dualité, - l'autre qui, depuis Origène, voulait qu'en nous donnant dans l'Évangile le double précepte de la charité, le Seigneur ait aussi dans chaque cas déterminé la juste mesure de l'amour »⁵⁶⁷. Et nous trouvons ces deux éléments organiquement réunis chez Richard.

L'idée d'un amour de soi-même, en opposition à celui pour autrui, n'est trouvée que dans cet écrit de Richard. Mais nous la lisons ailleurs, par exemple dans son grand ouvrage *Benjamin major*, exprimée autrement : « L'amour de soi ne reçoit pas un consort, n'admet pas un partenaire »⁵⁶⁸ et selon l'emploi de la locution *singularis amor*. Son *Commentaire aux Psaumes* emploie l'expression *amor privatus*, qui empêche de porter sur soi un jugement impartial et droit⁵⁶⁹. Si toutes les deux signifient *amour de soi*, il est à noter que la deuxième expression est utilisée aussi par saint Bernard dans son *De diligendo Deo*⁵⁷⁰.

2.4.2 Égalité, identité, simplicité

⁵⁶⁴ H. de LUBAC, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, seconde partie, t. I, Paris, Aubier, 1961, p. 329-339 ; 361-435, cf. J. CHÂTILLON, *Contemplation, action...*, op. cit., p. 89.

⁵⁶⁵ *Sermo 81*, PL 177, c. 1156-1160.

⁵⁶⁶ (...) *Ut autem post Deum etiam inter nos ordo ponatur, primum mandatum est, ut diligamus parentes, secundum ut filios, tertium ut domesticos nostros (...). Et ita fiet ut sanctorum ordinata sit charitas. Magister quoque et Dominus noster in Evangelio praecepta de charitate constituens ad uniuscujusque dilectionem proprium aliquid apposuit, et dedit intelligentiam ordinis his qui possunt audire Scripturam : Ordinate in me charitatem. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota mente tua, et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua. Et diliges proximum tuum sicut teipsum. Non proximum ex toto corde, ex tota anima, et ex tota virtute, et ex tota mente. Rursus, inquit : Dilige inimicos vestros, et non apposuit, ex toto corde. Non est inordinatus sermo divinus, nec impossibilia praecipit, nec dicit, diligite inimicos vestros ut vosmetipsos, sed tantum : Diligite inimicos vestros ; sufficit quod eos diligimus, et odio non habemus (Homilia II, PG 13, c. 54).*

⁵⁶⁷ F. GUIMET, « *Caritas ordinata et amor discretus...*, op. cit., p. 225.

⁵⁶⁸ *Singularis amor consortem non recipit, socium non admittit* (PL 196, c.152).

⁵⁶⁹ *Judica me, Domine. Vellem scire qualis ipse sum, sed vix de meipso vera discernere possum. Amor namque privatus quem erga meipsum habeo, aufert mihi verum iudicium de meipso* (PL 196, c. 277).

⁵⁷⁰ *De diligendo Deo* 12, 34 (PL 182, 995 ; SC 393).

Un deuxième pas est fait par Richard dans l'argumentation en faveur de la pluralité interne en Dieu et prend la forme d'une objection : pour partager son amour, la divinité n'aurait pas besoin d'être plurielle, car Dieu peut partager son amour envers ses créatures et la création elle-même est à considérer comme un acte d'amour. Cette objection donne l'occasion à Richard d'introduire une nouvelle notion argumentative ; celle de la *souveraineté*, qui doit être le fait et de l'amour, et de l'aimant et de l'aimé : pour que la divinité puisse partager un amour souverain il faut deux personnes de même excellence :

Peut-être allez-vous dire : « À supposer même que dans cette vraie divinité il n'y eût qu'une seule personne, elle pourrait encore avoir et de fait elle aurait la charité à l'égard de ses créatures ». Oui, mais envers une personne créée, il lui serait du moins impossible d'avoir une charité souveraine, car ce serait un désordre dans la charité d'aimer souverainement l'être qui ne serait pas souverainement aimable⁵⁷¹.

D'où la conclusion : « Ainsi donc, pour que dans cette divinité véritable la plénitude de charité fût possible, il était nécessaire qu'à une personne divine fût associée une personne de dignité égale et, par le fait même, divine »⁵⁷². Cette argumentation sur l'égalité revient dans ce troisième livre : au chapitre 7, où elle est simplement rappelée (« Remarquons bien, de même que la charité exige, pour être authentique, la pluralité des personnes, ainsi, pour être souveraine, elle exige l'égalité entre ces personnes »⁵⁷³) et au début du chapitre 21 où l'extension du champ d'application de cette loi est affirmée : « Ce que naguère nous avons prouvé des deux personnes est valable pour les trois et pour la même raison : chacune d'elles mérite d'être souverainement aimée et elle est souverainement aimée par les deux autres parce que toutes sont souverainement parfaites »⁵⁷⁴. Dès lors une autre conclusion s'impose : un amour souverain souverainement exercé demande une réponse proportionnée: « (...) celui qui aime

⁵⁷¹ *Sed dicis fortassis : etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam caritatem quidem et habere posset, imo et haberet. Sed summam certe caritatem erga creatam personam habere non posset. Inordinata enim caritas esset si summe diligeret qui summe diligendus non esset* (Trinité, p. 168-169).

⁵⁷² *Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam personae condignae et, eo ipso, divinae consortio non carere* (Trinité, p. 170-171).

⁵⁷³ *Notandum sane quod, sicut caritas vera exigit personarum pluritudinem, sic caritas summa exigit personarum aequalitatem* (Trinité, p. 180-181).

⁵⁷⁴ *Quod superius probatum est de duobus, pari ratione inferri potest et de tribus, singulos scilicet a singulis summe diligendos, summe dilectos, quia summe perfectos* (Trinité, p. 212-213).

souverainement n'est pas satisfait si celui qui est souverainement aimé ne lui répond par un souverain amour »⁵⁷⁵.

Tous ces arguments nous rappellent la notion de *relation réelle*, importante pour la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin.

Le vrai amour a donc besoin non pas seulement d'aimer, mais d'une réciprocité dans l'amour. Pour cette raison, en Dieu, il faut que l'amour soit vécu entre des personnes égales. Comme le souligne P. Cacciapuoti : « Par conséquent, le critère de l'*ordo caritatis* laisse à penser que la plénitude de *caritas* exige un interlocuteur approprié, une personne condigna, c'est-à-dire *divina* et non créée »⁵⁷⁶.

On n'entre donc pas ici dans la considération des *relations constitutives*, mais on reste dans l'étude des *raisons nécessaires*. Ainsi, l'*amor discretus* exprime en effet cette propriété, que les personnes divines seules possèdent, d'aimer et d'être aimées souverainement étant souverainement aimables : « c'est l'amour accompagné de discernement qui exige qu'en Dieu l'objet de la souveraine charité soit aussi souverainement aimable »⁵⁷⁷. L'*amor discretus* engendre donc une loi interne, la *summa discretionis regula* : « En face de cette *summa caritatis abundantia* qui s'adresse à une personne souverainement aimée, il y a une *summa discretionis regula* qui exige qu'elle soit aussi souverainement aimable »⁵⁷⁸. Il y a dans la nature divine un aspect nécessaire de réciprocité amoureuse. De cette manière, en Dieu, aimer souverainement correspond nécessairement à être souverainement aimé et à être souverainement aimable. Pour cela, il faut que les personnes soient égales entre elles.

Une précision qui touche la notion d'égalité annonce déjà ce que Richard va traiter au cinquième livre : chaque personne ayant sa propriété, « il faudrait dire identité plutôt qu'égalité »⁵⁷⁹. L'auteur souhaite éviter qu'on puisse tomber, par la notion d'égalité, dans l'oubli du fait que chaque personne a un être propre, personnel et incommunicable. L'égalité est effectivement réelle. Mais elle n'implique pas un effacement de ce qui est propre à chaque personne au nom d'un certain *égalitarisme*.

⁵⁷⁵ (...) *summe diligenti non sufficit, si summe dilectus summam dilectionem non rependit* (Trinité, p. 180-181).

⁵⁷⁶ *Il criterio dell'ordo caritatis induce quindi a ritenere che la pienezza della caritas richieda quale interlocutore adeguato una person condigna, ossia divina e non creata* (P. CACCIAPUOTI, « *Deus existentia amoris* »..., *op. cit.*, p. 139).

⁵⁷⁷ *Caritas ordinata et amor discretus* sont des expressions forgées par Guimet, légitimement nous semble-t-il, à partir des termes utilisés par Richard dans le *De Trinitate*.

⁵⁷⁸ F. GUIMET, « *Caritas ordinata et amor discretus...* », *op. cit.*, p. 232.

⁵⁷⁹ (...) *potius identitas quam aequalitas esse* (Trinité, p. 216-217).

Un autre point où se vérifie l'égalité des personnes nécessaire pour un amour souverain, c'est l'exigence d'éternité, rapportée tant à la substance divine qu'à chaque personne de la Trinité: « Personne éternelle, il a fallu que l'autre personne lui fut coéternelle »⁵⁸⁰. Tous les attributs divins qui appartiennent à Dieu dans son unité doivent appartenir aussi à chaque personne. Sans cette égalité totale, un amour souverain ne peut pas circuler de manière tout-à-fait harmonieuse.

L'argumentation de l'égalité des trois personnes s'appuie plutôt sur l'importante notion de *simplicité*: « Dans cette égalité souveraine et absolument parfaite, les personnes possèdent toutes en commun l'être souverain et souverainement simple. Pour elles toutes, être est identiquement vivre, vivre est identiquement connaître, connaître identiquement pouvoir »⁵⁸¹. Cette idée de *simplicité* présente dans l'argument est mise en oeuvre au livre deux: l'identité absolue des personnes repose sur l'unité de la substance. On repère vite la valeur de l'idée de *simplicité* présente dans l'argument expliqué sur le mode négatif: « (...) sans réelle simplicité, il n'y a pas réelle égalité »⁵⁸². C'est grâce à la *simplicitas* divine que, dans l'unique substance divine, deux personnes ne sont pas plus grandes qu'une, et qu'une est égale à une autre et aux autres deux ensembles et les trois ensembles sont à égalité:

(...) dans la Trinité, une personne ne sera pas plus grande ni meilleure qu'une des deux autres, puisque réellement chacune possède une seule et même substance. Cette substance, la même en chacune, est la même en toutes: ainsi deux personnes ne seront pas plus grandes ni meilleures qu'une seule; ni les trois prises ensemble ne seront plus grandes ni meilleures que deux ou une seule considérée en elle-même⁵⁸³.

Les considérations à propos de l'égalité de personnes, pensées avec la notion de *simplicité*, et les autres développements que nous venons de présenter, se meuvent dans la sphère argumentative de la notion de *bonté-charité* divine.

⁵⁸⁰ *Oportuit ergo aeternam personam coaeternam habere (...)* (Trinité, p. 178.180-181).

⁵⁸¹ *In illa itaque summa et usquequaque perfecta personarum aequalitate, summum illud et summe simplex esse est omnibus commune. Idem ergo est omnibus esse quod vivere, vivere quod intelligere, intelligere quod posse* (Trinité, p. 214-215).

⁵⁸² (...) *ubi vera simplicitas non est, vera aequalitas esse non potest* (Trinité, p. 220-221).

⁵⁸³ (...) *in Trinitate persona quam quaelibet alia, cum veraciter sit singulis una eademque substantia. Est autem singulis simul et omnibus eadem ipsa. Unde nec majus vel melius aliquid erunt quaelibet duae quam quaelibet sola, nec tres simul pariter acceptae quam quaelibet duae vel quaelibet sola per se* (Trinité, p. 218-219). La même idée est reprise à la fin du traité: *Sic sane in illa Trinitate, quaelibet duae personae vel totae tres majus aliquid non sunt, pariter acceptae, quam sola persona ingeniti vel sola persona unigeniti vel sola persona Spiritus sancti* (Trinité, p. 458).

Mais, selon Richard, pour comprendre la pluralité interne de Dieu, il faut considérer une autre triade de concepts : la *félicité* et la *gloire*, à côté de la *bonté*, qui nous avons étudiée en haut.

2.4.3 La *félicité*

L'idée directrice relative à la nécessité de la pluralité des personnes ayant même dignité et excellence au sein de la substance divine, est donc exprimée à partir de l'argument portant sur la *bonté-charité*. Ensuite, le discours de Richard se tourne vers la notion de *félicité*, concept évoqué auparavant, au deuxième livre, dans l'argumentation sur l'unité et la simplicité divines : « la mutabilité exclut l'éternité et, par là même, la félicité véritable »⁵⁸⁴. Rappelons que, avec la bonté, la félicité fait une triade suivie par Richard dans le développement de sa pensée au sujet de la Trinité.

Richard réactive son argumentation antérieure à propos de la bonté en l'utilisant pour la *félicité* dont la notion, analysée elle aussi, conduit à la charité : « (...) la félicité souveraine implique nécessairement la charité »⁵⁸⁵. Pour l'expliquer, l'auteur reprend un élément déjà étudié par rapport à la charité divine : la nécessaire réciprocité, sans laquelle un amour n'est pas effectivement parfait. Cette *réciprocité* fait partie, elle aussi, d'une raison nécessaire de l'*amour* et de la *félicité*. Et, s'agissant d'un amour souverain, cette réciprocité amoureuse est sans mesure (*de tout cœur*) : « Le propre de l'amour, la condition même de son existence est qu'on veut être aimé de tout cœur par celui qu'on aime de tout cœur »⁵⁸⁶. Si Dieu ne pouvait partager de manière plénière son amour, cela marquerait un manque de bonté, dont l'idée implique celles de partage et de générosité : « Dans ces conditions, il aurait bien raison de se dérober à la vue des anges et des autres êtres, il aurait bien raison d'avoir honte de se laisser voir, de se faire connaître s'il manquait à ce point de bonté ! »⁵⁸⁷. Le même argument est repris plus loin, mais c'est maintenant la pluralité des personnes qui est postulée : « On ne trouverait pas en Dieu la bonté au degré suprême, si la pluralité n'allait pas jusqu'à une troisième personne. Car

⁵⁸⁴ (...) *ubi est commutabilitas, non potest esse aeternitas et sic nec vera felicitas* (Trinité, p. 140-141).

⁵⁸⁵ *Necesse est itaque in summa felicitate caritatem non deesse* (Trinité, p. 172-173).

⁵⁸⁶ *Proprium autem amoris est et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle* (Trinité, p. 172-173).

⁵⁸⁷ *Si sic esset, merito angelorum, merito omnium aspectum subterfugeret, merito se videri, merito se agnoscere erubesceret, si ipsi tantus benevolentiae defectus inesset* (Trinité, p. 176-177). Cette réflexion au sujet d'un possible manque de bonté fait à une autre sur un possible manque de pouvoir de la divinité, impuissante à avoir un autre égal pour aimer. Cette possibilité est aussi déclarée impossible, Dieu étant Tout-Puissant (cf. Trinité, p. 174-175).

assurément, dans la seule dualité, aucun des deux n'aurait personne à qui il pût communiquer les suprême délices de son bonheur »⁵⁸⁸. Entre deux se produisent les délices de l'amour, une vraie félicité. Il faut que ce « produit » soit donc partagé. Il faut que chacune des deux personnes qui expérimentent ce bonheur le partagent, et en même temps, puisque cet amour dépend des deux. Nous y reviendrons ensuite.

Richard veut écarter ici un autre risque d'imperfection dans un amour qui ne serait qu'entre deux. Nous pouvons penser à un genre de jalousie, de possessivité, si nous poussons notre réflexion en s'inspirant d'une psychologie humaine. C'est dans ce sens que, brièvement, nous lisons en III, 21 : « Voilà comment, grâce à l'association de la troisième personne, dans cette Trinité, la charité est concorde, l'amour est partout société, et jamais exclusivisme »⁵⁸⁹. Et cette considération complète celle faite antérieurement sur le partage du bonheur entre deux. Comme ne pas lire, dans ces lignes, la présence des affirmations de saint Paul au sujet de la charité, qui nous lisons en *1 Cor 13* ?

En fait, l'argumentation basée sur la notion de *félicité* n'est pas tout-à-fait distincte de celle qui met en œuvre la *bonté*. Nous avons même du mal à en séparer les termes, puisque comme la *bonté*, la *félicité* est assimilée à la *charité* selon Richard. C'est différent pour la notion de *gloire*, comme nous étudions ensuite.

2.4.4 La gloire

Richard passe enfin à la troisième notion choisie pour considérer la pluralité interne de Dieu : la *gloire*. Elle n'est pas immédiatement assimilée à la charité, comme ce fut le cas pour la bonté et pour la félicité. La gloire est conçue plutôt comme une réalité qui réfléchit l'ensemble de la perfection divine en sorte qu'un manque à la perfection empêcherait la pleine gloire divine. Comprenons qu'il est impossible que la gloire de Dieu ne soit pas pleine et entière, et Richard conclut ainsi son raisonnement pour établir la perfection des éléments sur lesquels il a argumenté comme

⁵⁸⁸ (...) *summus ille benignitatis gradus in divinitate locum non haberet, si in illa personarum pluralitate tertia persona deesset; et certe in sola geminatione personae non esset cui posset quivis duorum praecipuas jucunditatis suae delicias communicare* (Trinité, p. 208-209).

⁵⁸⁹ *Ecce quomodo ex tertiae personae consodalitate in illa Trinitate agitur, ut concordialis caritas et consocialis amor ubique, nusquam singularis inveniatur* (Trinité, p. 212-213). G. Marchesi fait une remarque qui peut aider à saisir l'intention de Richard : « (...) que si Dieu est amour, il le peut être non pas seulement "intransitivement", mais aussi "transitivement", c'est-à-dire, en aimant à chaque fois chacun des autres (...) » (...) *che se Dio è l'amore, lo può essere non solo « intransitivamente », ma anche « transitivamente », ossia amando ogni volta ogni altro* (...) (G. MARCHESI, *op. cit.*, p. 344).

constituant des *raisons nécessaires*: « Mais arrière de telles pensées ! Loin de nous l'idée qu'il n'y ait rien dans la majesté suprême dont elle ne puisse se faire gloire, dont on ne doive lui rendre gloire ! Autrement, où serait la plénitude de la gloire ? Or, en Dieu, nous avons prouvé, aucune plénitude ne saurait manquer. Et qu'y a-t-il de plus glorieux, qu'y a-t-il de plus magnifique que de ne rien posséder qu'on ne veuille communiquer ? »⁵⁹⁰. La gloire est une notion plutôt simple et même conclusive dans l'ensemble de ces arguments.

Richard offre ainsi à son lecteur, selon ses propres mots, un *triple témoignage* (*triplex testimonium*)⁵⁹¹, à partir des notions de bonté, félicité et gloire. En effet, bonté et félicité sont assimilées à la charité ; la gloire se rapporte à l'ensemble des perfections divines qui ont été considérées. La forme argumentative se présente comme logique, mais le contenu proposé par Richard n'est pas complètement adéquat à ce qu'il propose au départ. Nous n'avons ici que la continuité de la réflexion des *raisons nécessaires* de la charité et, dans la notion de *gloire*, un développement de l'argument ontologique : de même que nous ne pouvons pas concevoir une réalité plus grande et parfaite que Dieu, il faut conclure que la perfection de cet être est sa gloire. Et il est inconcevable qu'en Dieu, le plus parfait des êtres, la gloire ne soit pas parfaite.

Richard, enfin, ne pense pas inutile de renforcer son *triple témoignage* en concluant par les textes bibliques de *Mt* 18, 16 et de *Ecc* 4, 12 : « Nous savons que toute cause se décide sur la parole de deux ou trois témoins. Voilà le triple lien, difficile à rompre, capable, par une faveur de la sagesse de Dieu, d'enchaîner solidement n'importe quel fou furieux ennemi de notre foi »⁵⁹².

2.5 Retour à l'unité

Après ces considérations, Richard aborde la thématique de l'*unité* des *personnes divines* au chapitre 8 de ce troisième livre. Sa préoccupation, sensible dans le mouvement interne du texte, est de rendre compte de toutes les dimensions du sujet

⁵⁹⁰ *Sed absit, absit ut supremæ majestati illi aliquid insit, unde gloriari nequeat, unde glorificari non debeat ! Alioquin ubi erit plenitudo gloriæ ? Nam ibi, ut superius probatum est, nulla poterit plenitudo deesse. Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam nihil habere quod nolit communicare* (Trinité, p. 176-177).

⁵⁹¹ Cf. Trinité, p. 178-179.

⁵⁹² (...) *et scimus quia in ore duorum vel trium stat omne verbum. Ecce funiculus triplex qui difficile rumpitur, unde phreneticus quivis fidei nostræ impugnator, donante Dei sapientia, fortiter alligetur* (Trinité, p. 178-179). À propos du terme *funiculus*, voir les érudites notations de Guimet (F. GUIMET, « *Caritas ordinata et amor discretus...* », *op. cit.*, p. 227, note 2).

traité, le mystère trinitaire. Une fois exposés les arguments en faveur de la pluralité, Richard s'impose de revenir à nouveau frais sur l'unité des personnes divines :

(...) la divinité qui, nous le constatons, ne peut être commune à plusieurs substances, s'avère ici manifestement commune à plusieurs personnes. Si toute la perfection, comme nous l'avons dit, est commune à ceux qui s'aiment d'un amour mutuel, il est clair que, si l'un est tout-puissant, l'autre aussi sera tout-puissant, si l'un est immense, l'autre aussi sera immense, si l'un est Dieu, l'autre aussi sera Dieu. D'autre part, nous l'avons déjà montré abondamment, il ne peut y avoir qu'un seul tout-puissant, il ne peut y avoir qu'un seul immense, il ne peut y avoir qu'un seul Dieu. Alors que conclure ? Sans aucun doute possible, chacun d'eux sera tout-puissant de telle manière que les deux ensembles ne soient qu'un seul tout-puissant ; chacun d'eux sera immense de telle manière que les deux ensembles ne soient qu'un seul immense ; chacun d'eux indubitablement sera Dieu de telle manière que les deux ensembles ne soient qu'un seul Dieu⁵⁹³.

L'insistance sur l'impossibilité d'attribuer la divinité à plusieurs substances est une condition pour préparer le discours sur les personnes comprises comme des *existences incommunicables*, foncièrement égales. Pourtant, au sixième livre, que nous analyserons en son temps, Richard se contredit formellement, en acceptant l'usage du terme de *substance* pour la personne divine – et non à partir des *raisons nécessaires*, mais en s'« inclinant » devant le témoignage de l'Écriture Sainte. Nous y reviendrons.

Concernant de nouveau les attributs divins, Richard avance qu'ils appartiennent à chaque personne en soi et, de même manière, à Dieu en son unité : « Sans aucun doute possible, chacun d'eux sera tout-puissant de telle manière que les deux ensemble ne soient qu'un seul tout-puissant ». Il faut à nouveau entendre sous les termes ici employés le concept de *simplicité*, attribut divin dont on a vu le caractère décisif dans l'œuvre de Richard. Ce concept, plus qu'utile est nécessaire : il fonctionne comme un outil d'harmonisation entre unité et pluralité au sein du mystère divin. L'idée de *simplicitas* permet de comprendre tous les attributs divins « comme appartenant à » la supersubstance en chaque personne et cette même notion permet d'admettre que les différentes propriétés personnelles, qui forment l'identité même de chaque personne, ne jouent pas contre l'unité divine.

⁵⁹³ (...) *divinitas – quam ibi invenimus non posse esse communem pluribus substantiis – hic evidenter apparet communis esse pluribus personis. Sed, si mutuo dilectis omnis, ut dictum est, perfectio est communis, patet perfectio quoniam si omnipotens est unus, omnipotens erit et alius ; si immensus est unus, immensus erit et alius ; si Deus est unus, Deus erit et alius. Sed, sicut in superioribus satis evidenter ostendimus, non potest esse omnipotens nisi unus, non potest esse immensus nisi unus, nec Deus nisi unus. Quid ergo ? utique, absque omni dubio, sic erit uterque omnipotens, ut ambo simul non sint nisi unus omnipotens ; sic erit uterque immensus, ut ambo simul non sint nisi unus immensus ; sic absque dubio erit uterque eorum Deus, ut ambo simul non sint nisi unus Deus* (Trinité, p. 182-185).

La *simplicité* au sein du divin est telle que l'égalité est toujours la même entre les trois *personnes* et aussi de chacune envers les autres deux unies ensemble. Ces *jeux* expriment que l'égalité et l'unité en Dieu, dans sa *simplicité*, sont indestructibles.

Richard conclut et synthétise son exposé en usant d'une phrase qui conclut la préface de la Trinité empruntée au *Sacramentaire grégorien* : « et dans les personnes [on adore] les propriétés, et dans la substance l'unité et dans la majesté l'égalité »⁵⁹⁴. Ce texte liturgique, d'autant plus familier aux esprits d'alors qu'il était chanté et utilisé tout au long de l'année liturgique, lui fournissait à la fois une autorité légitimante et un condensé des aspects qu'il allait encore avoir à considérer attentivement, notamment les *propriétés personnelles* bien que s'y retrouvent les deux derniers sujets de sa réflexion : l'*unité divine*, reprise dans le troisième livre après avoir été longuement traitée au premier, et l'*égalité* des personnes qu'il vient d'étudier.

Comme nous avons vu, l'unité et la pluralité des personnes s'entrelace dans les argumentations de Richard. Et ce contemplatif se sert d'un langage quelquefois poétique, pour parler du mystère divin, dont la charité (qui s'identifie à sa bonté) est le noyau. Les attributs divins sont chez Richard les outils argumentatifs pour parler de la fécondité interne de ce Dieu-charité

Après ces considérations sur les principaux sujets et argumentations du *De Trinitate*, nous considérerons, dans le dernier chapitre de cette deuxième partie, la notion de personne divine dans ce traité, sujet principal de toute notre recherche.

⁵⁹⁴ (...) *et in personis proprietas et in substantia unitas et in majestate aequalitas* (Trinité p. 184-185). Richard utilise le texte sans indiquer sa source, en finalisant le chapitre 8. L'édition de G. Salet présente pourtant le texte liturgique comme une citation directe. Il est vrai que la citation, même implicite, était immédiatement reconnue comme telle par tout lecteur ainsi que sa nature liturgique.

3. LES PERSONNES DIVINES DANS LE *DE TRINITATE*

Après nos analyses et réflexions et sur le caractère de notre auteur, la méthode suivie dans son traité trinitaire et les principaux sujets de celui-ci, nous sommes en mesure de cibler nos études sur la *personne divine*, telle que Richard nous la propose dans les lignes de son *De Trinitate*.

Nous proposons, donc, de continuer sur un chemin qui suit de près le texte de Richard, comme nous avons déjà fait dans les deux chapitres précédents. L'analyse nous permet d'être fidèles à la pensée de l'auteur et, en même temps, voir des points pas tout-à-fait perceptibles dans une simple lecture.

3.1 *Pluralités créées et pluralité divine : de l'homme à Dieu*

Ensuite, Richard en vient à traiter, de nouveau, de la pluralité des personnes divines. Cette fois-ci, de manière analogique.

Au chapitre 9 du livre 3, Richard propose un parallèle entre l'unité et la pluralité en Dieu et dans l'être humain. L'argumentation part de la diversité des œuvres créées par Dieu. Reflets en miroir du Créateur, leur pluralité même parle de la pluralité interne de Dieu : « Mais pourquoi s'étonner que celui qui est étonnant dans la multiplicité de ses œuvres soit souverainement étonnant en lui-même ? »⁵⁹⁵.

Après ce constat, Richard envisage à nouveau l'être humain. Dans une personne humaine nous pouvons faire la distinction entre âme et corps qu'on peut considérer séparément sans scinder l'unité d'une personne. Richard interpelle son interlocuteur : « Expliquez-moi d'abord, si vous pouvez, ce fait indéniable, comment en vous-même,

⁵⁹⁵ *Sed quid mirum, qui mirabilis est in tam multis operibus suis, quid, inquam, mirum, si super omnia est in semetipso mirabilis ?* (Trinité, p. 186-187). Richard appliquera, au chapitre 10 du troisième livre, un principe affirmé au premier livre : l'importance de l'expérience pour saisir la réalité des choses inexplicables : (...) *sed quod non capit intelligentia, persuadet mihi tamen ipsa experientia* (Trinité, p. 188-189).

le corps et l'âme, de nature si différente, sont une seule et même personne »⁵⁹⁶ et il poursuit ; « (...) dans la nature humaine, il y a plus d'une substance, alors qu'il n'y a qu'une seule personne. Car l'homme est composé d'un corps et d'une âme et les deux ne sont ensemble qu'une seule personne. Ainsi l'homme trouve en lui-même à lire et à apprendre ce qu'il doit, par contraste, penser de son Dieu »⁵⁹⁷. Richard précise, dans une formule lapidaire : « Mais, ici, unité de substance ; là, unité de personne »⁵⁹⁸.

On reconnaît dans ces réflexions, non pas seulement une théologie des *vestigia Dei* dans sa Création. Nous y percevons aussi un écho des discussions sur la *personne du Christ* à l'époque du Concile de Chalcédoine (451). L'unité de la personne humaine, malgré la distinction des réalités du corps et de l'âme, est utile à l'intelligence du mystère divin, mais il ne faut pas confondre ce qui est propre à la nature de Dieu et ce qui est propre à l'homme. La pluralité se trouve réalisée chez les deux, mais affectée de caractéristiques contraires : « Dans la pluralité des personnes divines, il y a similitude et suprême égalité, tandis que, dans la pluralité de l'être humain, il y a dissemblance multiple et flagrante inégalité »⁵⁹⁹.

En IV, 10 Richard reprend, dans ce que G. Salet appelle une *symétrie antithétique*, l'argumentation autour du binôme corps-âme dans l'unité de la personne humaine, pour considérer l'unité divine dans la pluralité des personnes⁶⁰⁰ :

(...) de même que la pluralité de substances dans un être ne détruit pas toujours l'unité de la personne, de même l'altérité des personnes ne morcelle pas toujours l'unité de la substance. Ainsi, dans l'homme, le corps est une substance, l'âme est une autre substance et cependant il n'y a qu'une personne. En Dieu, au contraire, ce quelqu'un est une personne, cet autre quelqu'un est une autre personne ; cependant ils ne sont qu'une même substance⁶⁰¹.

Mais il faut observer que Richard va conclure de manière assez contradictoire le chapitre 10 du livre 3, en oubliant le principe des *raisons nécessaires* qu'il avait clairement posé auparavant, pour attaquer ceux qui se fient plus à leurs capacités

⁵⁹⁶ *Explica mihi, si potes, quod negare non audes, quomodo in teipso corpus et anima tam diversa utique natura sint una eademque persona* (Trinité, p. 232-233).

⁵⁹⁷ (...) *in natura humana sit plus quam una substantia, ubi non est plus quam una persona. Constat namque homo ex corpore et anima ; et haec duo simul non nisi una persona. Habet itaque homo quomodo legat et discat in seipso, quid per contrarium aestimare debeat de Deo suo* (Trinité, p. 186-187).

⁵⁹⁸ (...) *ibi unitas substantiae, hic unitas personae* (Trinité, p. 186-187).

⁵⁹⁹ *Addamus quia in illa personarum pluralitate est plena similitudo et summa aequalitas ; in hac autem pluralitate multa dissimilitudo et magna inequalitas* (Trinité, p. 186-187).

⁶⁰⁰ Cf. Trinité, p. 250, note 1.

⁶⁰¹ (...) *sicut esse substantialiter aliud et aliud non tollit ubique unitatem personae, sic esse personaliter alium et alium non scindit ubique unitatem substantiae. Nam in humana natura, alia substantia est corpus et alia est anima, cum tamen non sit nisi persona. In divina vero natura, alius aliquis est persona una et alius aliquis persona altera, cum tamen non sit nisi una eademque substantia* (Trinité, p. 248-251).

rationnelles qu'à la tradition des Pères. À cet endroit, méthodologiquement, Richard semble sinon oublier, du moins ne plus appliquer son principe pour s'en prendre à «... ceux qui voudraient mesurer et déterminer la profondeur des mystères divins d'après leur propre capacité et non point d'après la tradition des Pères qui, bien évidemment, ont reçu de l'Esprit-Saint ce qu'ils ont appris et enseigné »⁶⁰².

Néanmoins, Richard lui-même avait déjà dit à son lecteur, au début de son traité, que la recherche des *raisons nécessaires* ne signifie pas qu'il faut oublier la foi. Au contraire, dans son traité, il cherche les *raisons nécessaires* de ce qu'il connaît par la foi.

3.2 De la dualité à la trinité de personnes

Jusqu'ici (III, 10), Richard n'a pas à proprement parler réfléchi sur la Trinité, son étude se trouvant encore limitée à une dualité des personnes. Les *raisons nécessaires* de l'amour jusqu'ici développées portent sur le partage de l'amour entre deux personnes d'égale dignité. Il est vrai que nous avons déjà avancé un des arguments sur la nécessité des trois personnes pour que l'amour en Dieu soit parfait : la *félicité*. Mais cet argument n'apparaît qu'au chapitre 18 du troisième livre. En fait, ce n'est qu'au chapitre 11 du troisième livre qu'il sera traité de la troisième personne, l'Esprit-Saint.

Le cadre argumentatif est toujours la perfection d'une souveraine charité, qui ne peut être attribuée qu'à Dieu seul. La troisième personne vient compléter la perfection de la charité : « Or, dans la charité véritable, l'excellence suprême est, semble-t-il, de vouloir qu'un autre soit aimé comme on l'est soi-même (...) »⁶⁰³. Jusqu'ici, rien ne nous amène à considérer le besoin d'une troisième personne. Mais Richard ajoute : « Ne pas pouvoir admettre une communauté dans l'amour est un signe de grande faiblesse. Pouvoir l'admettre est un signe de grande perfection »⁶⁰⁴. Reprenons le point déjà cité. Le fruit qui vient de l'amour entre deux doit être partagé, et pour les deux en même temps envers un troisième.

⁶⁰² *Haec propter illos dicta sunt, qui altitudinem divinarum secretorum nituntur definire vel determinare juxta capacitatis suae modum, non juxta traditionem sanctorum Patrum, quos constat didicisse et docuisse per Spiritum sanctum* (Trinité, p. 190-191). G. Salet, dans une note à ce texte, se limite à souligner que plusieurs théologiens du Moyen Âge, admettent une inspiration proprement dite pour les Pères, sans citer d'exemples. J. Ribailier non plus.

⁶⁰³ *Praecipuum vero videtur in vera caritate alterum velle diligere ut se (...)* (Trinité, 190-191).

⁶⁰⁴ *Est itaque indicium magnae infirmitatis, non posse pati consortium amoris. Posse vero pati, signum magnae perfectionis* (Trinité, p. 192-193).

De cette manière, toutes les argumentations à propos des éléments nécessaires pour concevoir la perfection de la charité doivent être relues à partir de là. Nous devons avoir en tête le fait que la présence d'une troisième personne devient nécessaire pour que la perfection de l'amour divin soit vraie. De cette manière, l'auteur reprend sa réflexion sur la bonté et la puissance souveraines en Dieu en tenant compte de ce nouvel élément : la troisième personne. Nier la nécessité de partager l'amour avec un tiers serait la négation de la plénitude de la bonté (qui est, nous avons vu, assimilée à la charité) ; une telle impossibilité dégraderait la parfaite puissance divine. C'est précisément dans ce sens que nous lisons : « Nos déductions précédentes nous faisaient poser deux êtres unis par l'amour mutuel ; mais la perfection consommée de chacun d'eux exige, et pour la même raison, qu'un autre soit associé à la dilection dont il est aimé. Car s'il ne veut pas ce que requiert cependant la bonté parfaite, que deviendra la plénitude de la bonté ? Et s'il le veut sans le pouvoir, que deviendra la plénitude de la puissance ? »⁶⁰⁵. Comme on voit, la troisième personne, à partir des arguments posés à partir de l'amour, est la condition nécessaire pour pouvoir affirmer la perfection divine.

En III, 12, Richard reprend la réflexion sur la notion de « félicité », puis sur celle de « gloire » au chapitre suivant en revisitant systématiquement les arguments avancés au début du livre à partir de la personne de l'Esprit-Saint, afin d'harmoniser avec ce dernier donné tous les éléments énumérés auparavant. Il lui faut relire la triade à partir de l'Esprit. Les arguments sont les mêmes qu'auparavant. Plus loin Richard se fera plus explicite sur les raisons qui rendent nécessaire la présence d'une troisième personne et s'étendra à plusieurs reprises sur le caractère purement formel et, peut-être même didactique, de cette démarche.

C'est au chapitre 14 du troisième livre que Richard commence à conclure de nouveau ses arguments sur l'existence de trois personnes divines. Après avoir répété qu'il n'est point question qu'une personne divine existât toute seule, il ajoute : « Mais à supposer qu'elle soit associée à une autre personne seulement, elle aurait bien alors à qui faire part des richesses de sa grandeur ; toutefois elle n'aurait absolument pas à qui communiquer les délices de la charité (...) Et il reste seul à goûter la douceur de pareilles délices celui qui n'a pas un compagnon associé à l'amour dont il est

⁶⁰⁵ *In illis itaque mutuo dilectis quos disputatio superior invenit, utriusque perfectio, ut consummata sit, exhibitae sibi dilectionis consortem aequa ratione requirit. Si enim nolit quod perfecta bonitas exigit, ubi erit plenitudo bonitatis ? Si autem velit quod fieri nequit, ubi erit plenitudo potestatis ?* (Trinité, p. 192-193).

l'objet »⁶⁰⁶. Ici le raisonnement de Richard se présente de manière encore plus claire. Il y a un fruit, quelque chose de souverainement délectable, qui naît de l'échange amoureux entre les deux premières personnes. Le fruit de cette relation amoureuse entre deux, s'il restait entre eux seulement, dégraderait la plénitude de la bonté chez la divinité ; il faut le partager avec un autre et donc qu'existe une troisième personne, à laquelle les deux communiquent les délices de leur relation commune : « C'est le propre de la générosité souveraine et absolument parfaite d'offrir pour la communiquer toute l'opulence de sa plénitude »⁶⁰⁷. Ici, nous pouvons nous demander au passage s'il ne faut pas voir là l'idée de l'amour diffusé cher au Pseudo-Denys (*bonum diffusivum sui*)⁶⁰⁸ ?

Mais ces délices, étant mutuelles, demandent que leur partage avec un troisième soit le fait de tous deux ensemble, non pas de l'un et de l'autre, ni de l'un ou bien de l'autre (chacun dans les deux cas communiquant isolément une part de délices). D'autres arguments déjà posés ont indiqué que cette troisième personne doit jouir de la capacité souveraine de recevoir cet amour et donc doit être une troisième personne divine, entièrement égale aux deux autres.

Cette troisième personne, apparue dans l'horizon de réflexion de ce traité, se pose ainsi comme nécessaire à la perfection divine, ce que rend manifeste l'argument ontologique anselmien très présent dans la pensée de Richard :

Dans le cas de ces personnes divines, remarquons-le bien, c'est la perfection même de l'une qui exige la position de l'autre et, en conséquence, pour les deux personnes, *c'est la perfection même de chacune d'elles qui demande qu'une troisième leur soit associée* (...). Si donc il existe dans les deux personnes une générosité égale, nécessairement un égal désir et une raison semblable les porteront l'une et l'autre à exiger une associée à leur joie suprême⁶⁰⁹.

Pour compléter notre analyse sur la nécessité d'une troisième personne en Dieu, il faut lire ici, selon ce qui est écrit au chapitre 20 du livre 3, ce qui est dit de la « condilection » pour comprendre la nécessité d'une troisième personne en Dieu, selon Richard de Saint-Victor :

⁶⁰⁶ *Sed si solam unam sociam haberet, ei utique non deesset cui magnitudinis suae divitias communicaret, sed cui caritatis delicias impertiret omnino non haberet (...). Hujusmodi dulcedinis delicias solus possidet, qui in exhibita sibi dilectione socium condilectum non habet* (Trinité, p. 200-201).

⁶⁰⁷ *Est autem proprium summae et usquequaque perfectae benevolentiae omnem plenitudinis suae abundantiam in commune deducere* (Trinité, p. 202-203).

⁶⁰⁸ J.-G. BOUGEROL, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite » dans *Études franciscaines* 18 (1968), Suppl., p. 33-123 (voir particulièrement « L'axiome *bonum diffusivum sui* et saint Bonaventure », p. 81-104).

⁶⁰⁹ *Notandum sane quod in divinis illis personis perfectio unius exigit alterius adjunctionem ; et consequenter in geminis perfectio utriusque requirit cohaerentiam tertiae (...) Ubi autem in alterutra persona aequa benevolentia exstat, necesse est voto pari, ratione consimili, praecipui gaudii consortem utraque requirat* (Trinité, p. 202-203).

Quand deux êtres s'aiment mutuellement et se donnent leur affection dans une aspiration ardente, lorsque l'affection va de celui-ci à celui-là, de celui-là à celui-ci, comme en des courants de sens contraires, il y a de part et d'autre dilection, mais pas encore condilection. Il y a condilection, à proprement parler, lorsque deux amis en aiment un troisième dans une concorde de la dilection, dans une communauté de l'amour et que les affections des deux premiers s'unifient dans l'incendie de ce troisième amour⁶¹⁰.

Dans son livre *Deus existentia amoris*, P. Cacciapuoti présente une analyse significative de la notion de *condilectio* du point de vue anthropologique et nous aide ainsi à saisir son importance dans le *De Trinitate* :

“Dans le domaine anthropologique, la *condilectio* est utilisée en opposition à deux formes de *dilectio*, une dans laquelle le mouvement affectif de l'*amor*, créé par le terme-verbe *inpendere*, est dirigé par le référent vers un seul objet (*solus solum diligit*); et celui dans lequel le mouvement est réciproque mais seulement double, décrit par l'adverbe *invicem* et par les champs sémantiques *istius in illum*, *illus in istum*, qui délimitent le périmètre d'action du dynamisme indiqué par les termes-verbes au discours et à la tendance.

Directement, le lexème *condilectio* exprime le comportement affectif commun à deux personnes, de sorte qu'un *tertius diligitur*, *amatur*, de la manière connotée par les adverbes *concorditer* et *socialiter*, dont l'affection est décrite avec la métaphore de l'*incendium* qui brûle une seule entité (*in unum conflatur*)⁶¹¹.”

Le texte cité nous aide à comprendre que la notion de *condilectio* ne s'applique pas envers une seule personne, mais toujours à deux par rapport à une autre. Nous avons aussi dans cette notion une base pour penser l'*expiration* de l'Esprit Saint, qui vient, en même temps, et du Père et du Fils.

3.3 « Une angoissante nuit »

Après son étude de la *condilectio*, Richard revient sur la plénitude de l'amour pour introduire un trait psychologique qui complète son tableau des exigences

⁶¹⁰ *Quando unus alteri amorem impendit et solus solum diligit, dilectio quidem est, sed condilectio non est. Quando duo se mutuo diligunt, et summi desiderii affectum invicem impendunt et istius in illum, illius vero in istum affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobique quidem dilectio est, sed condilectio non est. Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur* (Trinité, p. 208-211).

⁶¹¹ *Nell'ambito antropologico condilectio viene impiegato in opposizione a due forme di dilectio, quella in cui il movimento affettivo dell'amor, reso dal lessema-verbo inpendere, si dirige dal referente verso un solo oggetto (solus solum diligit); e quella in cui il movimento è reciproco ma solo duale, descritto dall'avverbio invicem e dai campi semantici istius in illum, illus in istum, che delimitano il perimetro di azione del dinamismo indicato con i lessemi-verbi discurrere e tendere. Direttamente invece il lessema condilectio esprime il comportamento affettivo comune a due persone, tale che da esse un tertius diligitur, amatur, nella maniera connotata dagli avverbi, concorditer e socialiter, il cui affetto è descritto con la metafora dell'incendium che fa ardere in una sola entità (in unum conflatur) (P. CACCIAPUOTI, « Deus existentia amoris »..., op. cit., p. 155). Pour l'exemple de l'incendium, voir Trinité, p. 210-211.*

intrinsèques de l'amour, l'angoisse du retour d'amour : « Celui qui aime profondément et désire être profondément aimé éprouve moins une délectation qu'une angoisse, s'il ne puise dans le cœur de son bien-aimé la douceur de cette dilection dont il a soif »⁶¹².

Nous retrouvons ici, essentiellement, le besoin de partage qui est même constitutif de l'amour en tant que le vrai amour exige le partage et donc la réciprocité. Ce qui est nouveau c'est l'affirmation du sentiment d'angoisse qu'éprouve celui qui n'arrive pas à obtenir, en amour, un échange. Richard se réfère à un des états de la psychologie humaine et dans un cadre général métaphysique (*amour* et *être* se confondent dans le traité de Richard). Une autre différence par rapport aux textes antérieurs : l'auteur traite directement l'argument de l'amour (ou de la charité), sans juger nécessaire d'aborder auparavant les notions de *bonté* et de *félicité*.

Mais le point le plus important dans l'argumentation du premier paragraphe de ce chapitre 16 est l'*opposition*, dans l'être qui les possède, entre la plénitude de l'*amour* et celle de la *sagesse* : « Au contraire, les délices de la sagesse sont plus délectables quand on les puise dans son propre cœur »⁶¹³. Bref, la raison de *sagesse* ne pose pas l'exigence de l'existence d'un autre. Ce qui vaut aussi pour la puissance, puisque la toute-puissance est inséparable de la sagesse, car la plénitude de la puissance manque à celui qui doit se résigner à une sagesse imparfaite⁶¹⁴. Si donc Dieu n'était pas amour, mais seulement puissance et sagesse, conclut Richard, il n'aurait pas besoin d'être plus d'une seule personne : « Si la toute-puissance est inséparable de la plénitude de sagesse, il apparaît qu'il pourrait y avoir plénitude et de la puissance et de la sagesse en une personne unique »⁶¹⁵. Apparaît ici la notion fondamentale pour comprendre que Dieu est l'amour.

Ces arguments explicitent pour nous ce qui est fondamental en Dieu. Nous ne pouvons pas comprendre le Dieu Trinité, comme le révèle la foi, sans poser qu'il soit essentiellement *amour*.

Richard termine ce chapitre 16 sans repenser le caractère et de la sagesse et de la *toute-puissance* à l'égard de la pluralité. On pourrait suspecter une contradiction à propos de la *toute-puissance*, qui lui a servi pour plaider en faveur de la pluralité des

⁶¹² *Nam qui intime diligit et intime diligi concupiscit non tam delectatur quam anxiatur, si de dilecti sui corde non haurit dilectionis dulcedinem quam sitit* (Trinité, p. 204-205).

⁶¹³ *Sapientiae vero deliciae tunc magis delectant, quando de corde proprio hauriuntur* (Trinité, p. 204-205).

⁶¹⁴ Cf. Trinité, p. 204-205.

⁶¹⁵ *Nam, si omnipotentia deesse non potest ubi plenitudo sapientiae est, videtur utique quod plenitudo tam potentiae quam sapientiae possideri possit in singularitate personae* (Trinité, p. 204-205).

personnes en Dieu. Mais ce petit chapitre entendait seulement démontrer le propre des *raisons nécessaires* des notions exposées, qui y sont détachées de l'être divin, pour être pensées. Ainsi, si nous mettons côte-à-côte les concepts qui viennent d'être évoqués ici, l'*amour* apparaît être la notion la plus appropriée et la plus importante dans le discours sur Dieu : *per se*, il conduit à la pluralité des personnes, ce que, ni la sagesse, ni la puissance, ne peuvent faire.

Reprenons ici les points qu'on vient d'étudier : nous avons présenté les éléments dont use Richard pour raisonner sur les notions de pluralité interne et de l'être divin – sujet du troisième livre du traité, se préoccupant alors, non pas seulement de gloser sur la pluralité interne de Dieu, mais d'explicitier aussi pourquoi elle se limite à trois personnes et, aussi, de parler de la relation de cette pluralité à l'unité de la supersubstance . Richard s'appuie également sur la triade *bonté, félicité* et *gloire*, dont la plénitude se trouve en Dieu. Dans ce cadre il pose l'importance de la nécessaire égalité entre les personnes divines et démontre le besoin d'un *condilectus* pour atteindre la perfection de l'amour souverain.

Ayant présenté les éléments sur la nécessaire pluralité des personnes chez Richard, il faut maintenant enquêter sur ce que sont ces personnes. C'est l'objet du chapitre suivant.

3.4 Les personnes divines

Dans son traité, Richard oriente le quatrième livre vers les personnes divines en rappelant le sujet du livre premier : l'unité de la substance divine que doivent démontrer « des raisons si manifestes et des arguments si lumineux »⁶¹⁶. Plutôt que de se féliciter d'une démonstration scientifique, il souhaite, par cette qualification des argumentations antérieures, mettre en valeur les *raisons nécessaires*. Il se propose donc de rester fidèle à sa méthode.

Si l'unité divine a été démontrée par des arguments justes et clairs, Richard a pareillement pris autant de soin à traiter de la pluralité interne de Dieu. Les raisons nécessaires alors sont opérantes à partir de la foi et à l'intérieur d'elle. Il serait peu raisonnable ne pas les invoquer : « (...) à l'appui de l'article de notre foi sur la pluralité des personnes », car ce sont « des raisons si probantes et si multiples qu'il faudrait, semble-t-il, avoir l'esprit obtus pour ne pas se satisfaire de pareils témoignages en

⁶¹⁶ (...) *tam evidenti demonstratione et perspicuis rationibus* (...) (Trinité, p. 228-229).

faveur de la vérité »⁶¹⁷. En rapprochant l'une de l'autre les notions d'unité substantielle et de pluralité interne, Richard avoue qu'il n'est guère évident pour l'esprit humain de « comprendre qu'il puisse exister plus d'une personne ou n'exister qu'une seule substance »⁶¹⁸. Considérer au fil de ce quatrième livre la nature des personnes divines en gardant à l'esprit ces deux points de repère - unité substantielle et pluralité interne - doit lever la difficulté.

3.5 À la recherche de la personne

Richard constate qu'il existe de son temps plusieurs significations possibles du terme *persona*. Il les présente rapidement: « Selon quelques-uns, le mot 'personne' signifie tantôt la substance, tantôt les subsistances, tantôt les propriétés personnelles, substance, au singulier, jamais au pluriel, afin qu'on n'ait pas l'air d'affirmer trois substances en affirmant trois personnes »⁶¹⁹. De cet éventail de définitions, Richard s'arrête à celle qui lui fait désigner les *propriétés personnelles*. Ainsi, les personnes divines s'identifient à leurs propriétés personnelles. Cette opinion, Richard la fonde sur l'autorité de saint Jérôme, pour qui définir les personnes trinitaires par leurs propriétés personnelles nous protège du modalisme :

Pour prouver que les personnes sont les propriétés personnelles, on s'appuie sur l'autorité de saint Jérôme qui déclare : « Évitant l'erreur sabellienne, nous distinguons trois personnes caractérisées par leurs propriétés. Car ce ne sont pas seulement des noms que nous affirmons, mais aussi les propriétés exprimées par ces noms, c'est-à-dire les personnes ou bien, comme disent les grecs, les hypostases ou substances »⁶²⁰.

Remarquons cependant que Richard ne reproduit pas avec précision la pensée de Jérôme qui identifie les personnes plutôt avec les propriétés des noms qu'avec les propriétés personnelles. Notons aussi que le Victorin écarte de son utilisation l'usage du mot *hypostase* que ce dernier mentionne, et à propos duquel Jérôme lui-même estimait

⁶¹⁷ (...) *de personarum pluritate fidei nostrae assertionem tam rara ratio persuasit, tam multiplex ratio confirmavit, ut mentis inops videatur, cui tanta veritatis attestatio satisfacere non possit* (Trinité, p. 228-229).

⁶¹⁸ (...) *ut possit esse plus quam una persona ubi non est plus quam una substantia* (Trinité, p. 230-231).

⁶¹⁹ *Significat autem secundum quod volunt substantiam, quandoque in singulari, numquam vero in numero plurali, ne tres personas confitentes videantur etiam tres substantias confiteri* (Trinité, p. 234-235).

⁶²⁰ *Ad comprobandum autem quod personarum proprietates personae sint, Hieronymi auctoritatem in haec verba dicentis adducunt : Sabelliani haeresim declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est personas, vel ut Graeci expriment, hypostases, hoc est subsistentias, confitemur* (Trinité, p. 234-235).

que *venenum sub melle latet*. S'il mentionne le terme *subsistence*, mot absent de la citation de saint Jérôme, il va très vite l'éloigner de sa pensée, affirmant : « (...) je m'appliquerai autant que le Seigneur me l'accordera, à préciser la signification du mot personne plutôt que du mot subsistence »⁶²¹, fidèle à l'exclusive qu'il avait prononcée contre ce terme au premier livre.

La citation hiéronymienne donne au maître victorin l'opportunité de préciser à l'entrée de ce quatrième livre ce qu'il y a lieu d'entendre par *personnes divines*.

Dans un premier temps (IV, 6 et 7), Richard souhaite démontrer que la personne ne peut être identifiée à la notion de substance. Mais loin d'exclure simplement cette possibilité, il saisit l'occasion pour préciser à ce propos un point qui entre dans la définition de la personne telle qu'il en recevra l'acceptation. Il argumente avec le concept d'*animal* : « Le mot *animal* désigne une substance animée de sensations. Ainsi *animal* signifie bien substance, mais signifie quelque chose de plus qui ajoute à l'idée de substance une différence spécifique »⁶²² de même que le mot *homme* signifie une substance et une spécificité. Il étaye cette dernière affirmation: « En effet, qu'est-ce qu'un homme sinon un animal raisonnable mortel ? »⁶²³. Mais les termes *animal* et *homme* ne signifient pas *substance* tout court ou quelconque. *Animal* est une substance sensible et, *homme*, une substance à la fois sensible et raisonnable⁶²⁴. Dans ce même cheminement, le terme de *personne* est porteur de quelques différences significatives avec le mot *homme* : « Or, jamais on ne dit 'personne' que d'une substance raisonnable. De plus, quand nous employons le mot *personne*, nous ne l'entendons jamais que d'une seule substance une et singulière »⁶²⁵.

Richard de Saint-Victor conclut que la *substance* a toujours une signification générique ; des termes comme *animal* et *homme* parlent des espèces, et portent en eux-mêmes des propriétés spécifiques. Dès lors par *personne* « on sous-entend une propriété individuelle, singulière, incommunicable »⁶²⁶. En IV, 7, le Victorin précise davantage :

⁶²¹ (...) *studebo, prout Dominus dederit, non tam subsistentiae quam personae significationem determinare* (...) (Trinité, p. 236.238-239).

⁶²² *Nomine enim animalis intelligitur substantia animata sensibilis. Animal itaque substantiam significat, sed et aliud aliquid consignificat. Nominem siquidem animalis significatur substantia, sed cum adjuncta sibi specifica differentia* (Trinité, p. 240-241).

⁶²³ *Quid enim est homo, nisi animal rationale mortale ?* (Trinité, p. 240-241)

⁶²⁴ Cf. Trinité, p. 240-243. N. Den Bok écrit : "*Person*", then, is substance, but not just substance. "*Person*" must be substance characterized by an "individual feature". How does Richard relate substance and individuality? Searching for a definition of "person" Richard looks for an individuating feature by a final "specification" of substance (N. DEN BOK, *op. cit.*, p. 213).

⁶²⁵ *Numquam autem dicitur persona, nisi de rationali substantia. Et cum nominamus personam, numquam intelligimus nisi unam solam substantiam et singularem aliquam* (Trinité, p. 242-243).

⁶²⁶ (...) *proprietas individualis, singularis, incommunicabilis* (Trinité, p. 242-243).

« Réfléchissez attentivement et remarquez bien que le mot substance signifie moins quelqu'un que quelque chose ; au contraire, le mot personne désigne moins quelque chose que quelqu'un »⁶²⁷. Et il ajoute vers la fin de ce chapitre : « De plus le mot personne désigne toujours quelqu'un qui est un, seul, distingué de tous les autres par une propriété singulière »⁶²⁸. Pour cette raison, le mot *personne*, qu'il soit employé au pluriel ou au singulier, garde toujours le même sens⁶²⁹.

Cette position claire quant aux termes, qui conduit à éliminer l'usage du mot substance dans la présente argumentation, ne doit pas être comprise comme si elle l'excluait aussi de la réalité : elle serait incomplète certes, car lui ferait défaut une spécification essentielle, la spécification qui s'ajoute à la substance, mais, par définition, ne la supprime pas : *animal* et *homme* sont toujours une substance, le concept de *personne* inclut des spécificités qui s'ajoutent à la notion d'*homme*, laquelle reste une substance sous ces spécifications. Si les notions ainsi spécifiées se différencient d'une substance en général, la substance subsiste toujours. En ce sens, les spécificités que rassemble le mot *personne* ne conduisent pas, par elles-mêmes, à affirmer que la personne n'est pas fondamentalement une substance et cette notion ne peut donc pas être exclue de celle de *personne*. Cette exclusion n'était d'ailleurs pas dans la pensée de Richard: « Or dans la nature humaine, autant de personnes, autant de substances »⁶³⁰. Il conclut donc, du moins par rapport à l'*homme*, que les notions de « substance » et de *personne* sont nécessairement liées.

3.6 Un « retour à Dieu » difficile : la question de l'existence

Ce que nous venons d'affirmer chez l'homme ne peut s'appliquer à Dieu de la même manière : en Dieu, il n'y a qu'une *substance* et les *personnes* ne peuvent exister qu'à partir de la *supersubstance* divine. En Dieu aussi, il faut que les personnes se rapportent à une substance, comme chez l'homme: Et pour le dire, Richard a recours à la notion d'*existence* : « L'existence, nous l'avons montré, désigne la substance, non pas purement et simplement mais avec référence à une propriété ayant trait à son principe

⁶²⁷ *Si bene perpendas et diligenter advertas, nomine substantiae non tam quis quam quid significatur. E converso autem nomine personae non tam quid quam quis designatur* (Trinité, p. 242-243).

⁶²⁸ *Ad nomen autem personae, nunquam intelligitur nisi unus aliquis solus, ab omnibus aliis singulari proprietate discretus* (Trinité, p. 244-245).

⁶²⁹ Cf. Trinité, p. 246-247.

⁶³⁰ *In natura humana quot sunt personae, tot sunt substantiae* (Trinité, p. 246-247).

originaire »⁶³¹. Ainsi, l'*existence* n'est pas la *substance*, mais il n'y a pas d'*existence* sans la *substance* ; la *personne* est une *substance* spécifiée par une propriété relative à son principe originaire. Dans le cas de Dieu, les trois personnes divines possèdent la même substance, détenue en soi : « Toutes les personnes divines ont en commun d'être cette substance qui n'est pas d'une autre substance mais d'elle-même »⁶³². Chez l'homme, comme en Dieu, nous ne pouvons pas penser la *personne* sans penser la notion de *substance*.

En IV, 16, Richard, contredisant son propre exposé, affirme : « Quant à l'*existence* incommunicable, c'est celle qui ne peut convenir qu'à une seule personne. Laissons de côté les autres pour considérer seulement la nature divine. Sans aucun doute, on trouve en elle l'*existence* commune à plusieurs et aussi l'*existence* absolument incommunicable »⁶³³. L'avis qu'en donne Ribailier, en note de bas de page, est succinct et clair : « En étendant le terme *existentia* à la substance divine, Richard semble contredire ce qu'il a dit en haut sur la substance, qui est de soi »⁶³⁴.

Dans ce sens, on doit se rallier à la remarque faite par T. de Régnon, que cite E. H. Cousins, voyant en l'explication de la notion d'*existence* appliquée à la nature divine et aux personnes divines, la grande erreur de Richard :

En plus, il (Richard) souhaitait de concilier sa définition du mot «existence» avec la notion populaire. En conséquence, il a été amené à distinguer entre l'*existence* commune aux trois personnes et l'*existence* qui caractérise chaque personne. À mon avis, cette concession a été fatale à la théorie de Richard, car elle lui enlevait toute sa précision et son originalité. Admettre, en fait, que le même mot «existence» peut être appliqué à la fois à la nature et aux personnes, c'est vouloir combler l'abîme logique qui sépare le «possesseur» des choses «possédées». Il aurait tout aussi bien pu utiliser la même expression pour désigner la longueur et la direction d'une ligne droite⁶³⁵.

⁶³¹ *Existentiam demonstratum est superius substantiam significare, non tamen simpliciter, sed cum proprietatis alicujus denotatione quae pertineat ad considerationem originis causae* (Trinité, p. 262-263).

⁶³² *Commune est autem omnibus personis divinis esse substantiam illam quae non est ab alia aliqua substantia sed a semetipsa* (Trinité, p. 264-265).

⁶³³ *Existentia vero incommunicabilis est, que non nisi uni alicui persone convenire potest. Sed, ut de ceteris teceamus, in divina procul dubio natura est existentia que est de pluribus communis, et est ibi existentia que omnino est incommunicabilis* (Trinité, p. 262-263).

⁶³⁴ *Extendendo vocem existentia ad substantiam divinam, Ric. vid. contradicere quod superius dixit de substantia a semipsa* (RIBAILLIER, p. 178, note aux lignes 19-21).

⁶³⁵ *Moreover, he (Richard) wished to reconcile his definition of the word "existence" with the popular notion. As result, he was led to distinguish between the existence that is common to the three persons and the existence that characterizes each person. In my opinion that concession was fatal to Richard's theory because it did away with all his precision and originality. To admit, in fact, that the same word "existence" can be applied both in the nature and to the persons is to wish to fill up the logical abyss that separates the "possessor" and the things "possessed". He might just as well have used the same expression to designate the length and the direction of a straight line* (E. H. COUSINS, *The notion of person...*, op. cit., p. 184).

La considération de Cousins montre chez Richard un manque de précision à l'égard du vocabulaire technique. Cela néanmoins n'affaiblit pas l'originalité de l'usage de la notion d'*existence* dans la définition de la *personne* en Dieu.

Ayant distingué les notions de *substance* et *personne*, puis affirmé que la personne est une substance spécifiée par un rapport à son principe originaire qui lui donne son existence, Richard poursuit son étude. Au début du chapitre 9 du livre IV, il pose les bases qui concernent la distinction entre chacune des trois personnes. Cette distinction est faite par des propriétés distinctives, qui constituent les *personnes*, comme précédemment indiqué : « (...) et il faut que chacun d'eux existe individuellement en lui-même et soit discerné des deux autres par une distinction propre et une propriété distincte »⁶³⁶. Ces *propriétés distinctives* sont nécessaires pour comprendre l'identité des *personnes* de même que leur pluralité, puisque là « où n'existe aucune différence, il n'existe aucune pluralité »⁶³⁷, bien entendu. La simplicité divine ne fait pas disparaître l'identité incommunicable de chaque personne.

Plus loin (IV, 11), Richard conduit son lecteur à un approfondissement : comment peut-il y avoir en Dieu une distinction de personnes dans une même substance ? La réponse dépend de l'éclaircissement de deux points : « Il faut savoir et ce qu'est la personne et d'où elle tient l'existence »⁶³⁸, ce à quoi il s'applique en s'expliquant davantage sur la portée de ces deux points :

La première considération vise à discerner la nature de l'être ; la seconde, son origine. Dans la première, on doit rechercher attentivement ce que l'être possède, avec qui il l'a en commun, ce qui est générique, ce qui est spécifique, ce qui enfin est propre à la nature étudiée. Par la seconde considération on s'attache à déceler d'où il tient ce qu'il est, si c'est de lui-même ou d'un autre et, dans ce cas, s'il tient l'être selon ce mode ou cet autre ou tel autre mode possible d'existence⁶³⁹.

Richard lui-même résume son propos : « ici on considère l'essence ; là pour ainsi dire, l' 'obtention' »⁶⁴⁰. Et par « obtention », il faut entendre ici « la manière dont on obtient ce qu'on est substantiellement ou ce qu'on possède par nature »⁶⁴¹.

⁶³⁶ (...) *et quilibet eorum per se solus sit et a ceteris duobus propria distinctione et distincta proprietate discretus* (Trinité, p. 248-249).

⁶³⁷ (...) *ubi differentia nulla est, pluralitas esse non potest* (Trinité, p. 248-249).

⁶³⁸ (...) *quid sit et unde habeat esse* (Trinité, p. 250-251).

⁶³⁹ *Una istarum considerantionum versatur in discernenda rei qualitate, alia vero versatur in investiganda rei origine. Ad illam pertinet diligenter quaerere quid sibi sit, cum quibus commune, quid generale, quid speciale, quid denique proprium assignatae naturae. Ad istam considerationem pertinet subtiliter indagare hoc ipsum quod est unde habet esse, a semetipso an aliunde ; et si aliunde quam a seipso, utrum isto modo vel illo vel alio quocumque existendi modo* (Trinité, p. 250-253).

⁶⁴⁰ (...) *illa circa rationem essentiae, ista, ut sic dicam, circa rationem obtinentiae* (Trinité, p. 252-253).

Pour savoir ce qu'est la personne et aussi d'où elle obtient son existence, Richard expose d'abord ce qu'il comprend par *existence*. Ce terme est fondamental dans sa définition de personne divine.

Marius Victorinus employait *existentia* au sens d'un *existant* dans la Trinité : la personne du Père est « la première action et la première existence »⁶⁴² et « toujours existant par soi »⁶⁴³; c'est le même sens qu'utilise son adversaire Candidus⁶⁴⁴. Richard de Saint-Victor développera par la suite ces mêmes idées.

Richard propose une analyse étymologique du terme *existence*, scindant le verbe latin « exister », *existere* : *ex* et *sistere*. La terminaison *sistere*, que notre auteur interprète comme l'« être » se rapporte à la première question (qu'est ?) et le préfixe *ex*, à la seconde (d'où tient-elle son être ?)⁶⁴⁵. Se bornant dans un premier temps à *sistere*, Richard élimine les accidents : « (...) on écarte d'emblée ces réalités dont l'être est plutôt dans un autre qu'en elles-mêmes »⁶⁴⁶. L'être, ici *sistere*, peut donc signifier un sujet d'accidents ou un être sans aucun accident: « Mais le mot être (*sistere*) paraît convenir également à ce qui subsiste d'une certaine manière et à ce qui ne subsiste aucunement ; et à ce qui est nécessairement sujet et à ce qui ne peut l'être d'aucune manière »⁶⁴⁷. On peut déjà se rendre compte que Richard présente l'être divin sans nulle possibilité d'accidents. L'être qui porte des accidents appartient à l'univers du créé ; celui qui n'est nullement sujet d'accidents, à l'univers de l'incrée⁶⁴⁸. De cette façon, il n'est pas concevable de supposer que chez Richard les personnes puissent être des accidents de la substance divine.

Après cette nécessaire digression sur le concept d'*être*, autrement dit sur une partie constitutive de sa signification, Richard revient sur le terme *existentia* pour, à partir de là, affiner sa recherche de l'origine de l'être – sa deuxième question – puisque

⁶⁴¹ (...) *hoc loco modum quo quis obtinet quod substantialiter est vel naturaliter habet* (Trinité, p. 252-253).

⁶⁴² *Pater igitur Deus prima actio et prima existentia et substantia* (*Adversus Arium* – PL 8, c.1066).

⁶⁴³ (...) *semper existens a se, existens infinitus, omnimodis perfectus, omnipotens, immutabilis, semper sic et eodem modo existens, substantialis in semetipso* (*Ibidem*).

⁶⁴⁴ Une précision à propos de ce Candidus, dont l'existence réelle est mise en question : « D'après M. Simonetti, P. Nautin et M. Meslin (...), à l'avis desquels s'est rangé P. Hadot, 'Candidus l'arien' est un personnage fictif ; A. Ziegenaus (*Die trinitarische Ausprägung...*, p. 74-76) est plutôt d'un avis contraire. On peut penser que Victorinus répond à un ou plusieurs adversaires réels, bien que lui-même ait mis en forme leurs arguments et présenté les documents sur lesquels il s'appuyaient » (A.SOLIGNAC, « Marius Victorinus » dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, Paris, Beauchesne, 1980, c. 617).

⁶⁴⁵ Cf. Trinité, p. 254-255.

⁶⁴⁶ (...) *removentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse* (...) (Trinité, p. 254-255).

⁶⁴⁷ *Quod autem sistere dicitur, ad utrumque se habere videtur et ad id quod aliquo modo et ad id quod nullo modo habet subsistere ; tam ad id videlicet quod oportet quam ad id quod omnino non oportet subjectum esse* (Trinité, p. 254-255).

⁶⁴⁸ Cf. Trinité, p. 254-255.

le mot « exister » « implique non seulement la possession de l'être, mais une certaine origine, il dit qu'on le tient de quelqu'un »⁶⁴⁹.

3.7 *Propre, incommunicabilité et existence*

Ce n'est qu'au début du chapitre 16 du livre 4 que nous trouvons une définition de la notion d'*existence*, dont nous avons déjà beaucoup parlé : « Le terme 'existence', comme on le voit par ce qui précède, désigne celui qui possède l'être substantiel et cela en raison d'une certaine propriété »⁶⁵⁰. Si ce que signifie l'être substantiel (ou *super substantiel*, s'agissant de Dieu) a été déjà assez étudié par notre auteur alors que la *propriété*, rendue chez lui par le terme *proprio* (de chaque personne), ne l'a pas encore été. Il constate son existence en toute réalité, créée ou incréée, visible ou invisible dès lors qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle est d'elle-même ou d'un autre. L'existence qui implique une origine fontale qui la pose dans l'être implique un *proprium* qui précisément explicite la nature de cette origine, comme nous l'explique Richard.

Le *propre* des animaux est de posséder l'être substantiel par la seule propagation de la vie. Le propre de l'homme est de posséder l'être substantiel à la fois par propagation et par création, puisque la chair est transmise et que l'âme est créée. Le propre de l'ange est de posséder l'être substantiel seulement par création. Le propre de la nature divine est de posséder l'être supersubstantiel, mais sans création ni commencement⁶⁵¹.

La *divisio* exprimée, principe à la fois de découverte et d'exposition, aboutit à cette affirmation que le *proprium* de la nature divine, au contraire des deux autres natures rationnelles, l'homme et l'ange, est « d'être non pas d'un autre mais d'elle-même »⁶⁵². Pour posséder son être, Dieu ne dépend pas d'un autre.

Si l'*exister*e impliquait le *proprium*, le *proprium* à son tour ne peut qu'appeler une *incommunicabilité*, qui sera celle de l'*exister*e dont le *proprium* déjà rendait compte : une chaîne de nécessités apparaît ici, bien dans la manière de Richard. Ce même chapitre 16 donne de cette notion d'*existence incommunicable* (*existentia*

⁶⁴⁹ (...) *subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse* (Trinité, p. 254-255). Cette même conception de l'exister se trouve chez Boèce, dans son *De hebdomadibus* (cf. DH, 25).

⁶⁵⁰ *Nomine existentiae, ut ex superioribus patet, intelligitur quod habeat substantiale esse et ex aliqua proprietate* (Trinité, p. 262-263).

⁶⁵¹ *Proprium est mutorum habere substantiale esse ex sola propagatione. Proprium est hominum habere substantiale esse ex propagatione simul et ex procreatione ; nam caro propagatur, anima procreatur. Proprium est angelorum habere substantiale esse ex sola creatione. Proprium est divinae naturae habere supersubstantiale esse, sed sine creatione et inchoatione* (Trinité, p. 262-263).

⁶⁵² (...) *non aliunde sed ex seipsa esse* (Trinité, p. 262-263).

incommunicabilis), importante dans la définition de la personne divine, une définition (« l'existence incommunicable, est celle qui ne peut convenir qu'à une seule personne »)⁶⁵³ qu'il complète un peu plus loin : « L'incommunicable, à proprement parler, est ce qui n'est pas commun et même ne peut l'être »⁶⁵⁴. Il appartient à l'identité de chacun exclusivement. Il n'est pas un trait commun à plusieurs, mais ce qui fait l'unicité d'une existence.

Ce qui est *incommunicable* dans une personne divine, est sa propriété (*proprietas*) personnelle, celle « qui donne à chacun d'être celui qu'il est » et qui « certainement, est incommunicable »⁶⁵⁵. Dès lors, ce qui distingue les *personnes* distingue les existences, et il est autant d'*existences incommunicables* que de *personnes*⁶⁵⁶. Ce sont des réalités qui sont équivalentes. A leur sujet va s'exercer à nouveau la méthode de la *divisio* et du croisement des concepts, qui loin d'être un jeu formel sur la surface des mots, apparaît comme révélatrice des réalités.

Richard avait fait état très tôt (I, 6) de la doctrine, dont l'Érigène (*De divisione naturae* I, 1)⁶⁵⁷ fut le passeur intermédiaire, des trois modes d'existence : une négation ou une affirmation portant sur trois termes, à savoir *existence*, *éternellement*, de *soi-même*. On aura alors :

- tout être existe ou éternellement et de soi-même,
- ou ni éternellement ni de soi-même,
- ou éternellement mais non pas de lui-même⁶⁵⁸.

Ces distinctions servent à cerner la notion d'existence en Dieu par rapport aux modes d'existence chez les hommes et chez les anges. Ainsi : « (...) il est clair que dans la nature divine la pluralité des existences se diversifie seulement par l'origine ; dans la nature angélique, seulement par la qualité ; dans la nature humaine, et par la qualité et

⁶⁵³ *Existentia vero incommunicabilis est, quae non nisi uni alicui personae convenire potest* (Trinité, p. 262-263).

⁶⁵⁴ *Illud veraciter incommunicabile est quod commune quidem non est sed nec esse potest* (Trinité, p. 264-265).

⁶⁵⁵ *Proprietas autem personalis pro certo est incommunicabilis. Proprietas personalis est ex qua unusquisque habet esse is qui ipse est* (Trinité, p. 264-267).

⁶⁵⁶ Trinité, p. 266-267.

⁶⁵⁷ JOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE PERIPHYSEON, *De divisione naturae*, I. P. SHELDON-WILLIAMS (ed.), Dublin, Dublin Institut for Advanced Studies, 1981, p. 23.

⁶⁵⁸ Des quatre modes d'existence discernés par l'Érigène, Richard en retient trois. Il serait révélateur de sa méthode de rechercher pourquoi, dans un nombre donné de combinaisons possibles, Richard n'en retient que certaines pour *quasi a priori* en éliminer d'autres dont l'examen serait superflu (cf. Trinité, p. 74-44).

par l'origine » (IV, 15) ⁶⁵⁹. Comprenons sous le mot *qualité*, la *substance*⁶⁶⁰. Le terme « origine » ne peut pas être compris comme égaux chez Dieu et chez les hommes.

Ces éléments posés, Richard peut enfin définir ce qu'est une personne divine, proposant une définition à son avis plus précise que celle de Boèce : « À une réflexion plus attentive, il apparaît que la personne, en Dieu, n'est pas autre chose que l'existence incommunicable »⁶⁶¹.

Comme précédemment vérifié dans le mouvement interne du texte, avec les allers-retours des considérations entre unité et pluralité, Créateur et créatures, Richard s'étend alors sur l'unité de la Trinité et rappelle en ce sens la différence entre les créatures et Dieu quant à l'être (IV, 19) : « (...) dans les réalités de la nature créée il y a distinction entre l'être et ce qui est ; mais dans la réalité divine, l'être même est identique à ce qui est »⁶⁶². Il s'agit ici de la même distinction que nous lisons dans l'opuscule *De hebdomadibus* de Boèce⁶⁶³. L'affirmation nous fait aussi penser à la simplicité divine.

Une nouvelle définition de *personne* est donc posée. Pourtant, Richard continue à approfondir sa définition de *personne*, comme nous allons le voir.

3.8 Une critique médiévale de Boèce

Notre auteur nous renvoie à une nouvelle réflexion sur la substance en rapport avec la *personne*. Richard admet qu'on puisse identifier la personne à la *substance*, mais de manière impropre. D'abord, il rappelle l'usage chez les théologiens grecs du mot *hypostasis*, qui peut être traduit par *substance*, sachant que la compréhension de ce terme est différente entre latins et grecs (« les mots ici et là sont pris en des sens différents »⁶⁶⁴). Mais, ensuite, nous lisons :

⁶⁵⁹ (...) patet quod in divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem, in angelica autem natura secundum solam qualitatem, in humana vero naturam tam secundum qualitatem quam secundum originem (Trinité, p. 260-261).

⁶⁶⁰ Richard écrit au sujet des anges : *Sunt autem in angelica natura tot substantiae quot personae et idcirco oportet eas qualitate differre* (Trinité, p. 258).

⁶⁶¹ *Et si diligentius consideremus, quantum ad divina, nihil aliud ibi est persona quam incommunicabilis existentia* (Trinité, p. 266-267).

⁶⁶² (...) in rebus naturalibus et creatis diversum est esse et id quod est ; in rebus autem increatis, idem ipsum est esse et id quod est (Trinité, p. 270-271).

⁶⁶³ Cf. DH 40.

⁶⁶⁴ Traduction un peu libre, mais correcte, de G. Salet pour : (...) *quamvis apud diversos sit nominum acceptio diversa* (Trinité, p. 274-275).

Ces trois dans la Trinité, qu'on les nomme personnes, substances ou subsistances, il ne faut les entendre que comme possédant l'être substantiel sous une propriété distinctive et singulière. C'est pourquoi, en tenant compte de la structure des mots, j'ai soin de dire « sous » une propriété, non « par » une propriété, voulant faire comprendre pour quelle raison dans la Trinité on les appelle, bien qu'improprement, substances ou subsistances. Nous disons, il est vrai, que les propriétés sont inhérentes aux personnes ; mais, à la réflexion, il apparaît que cette « inhérence » leur donne non de subsister, mais d'exister. Et voilà pourquoi il est plus exact d'appeler les personnes existences que substances ou subsistances⁶⁶⁵.

Le mot *substance* est donc admissible mais moins approprié que *existence* concernant la *personne divine*. Richard préfère expliquer, et justifier dans la mesure de cette explication, l'usage du terme substance à propos des personnes en Dieu, plutôt que d'introduire un changement dans son vocabulaire. Toutefois (IV, 232) en réfléchissant sur la *substance*, il introduit un mot nouveau dans la discussion, le terme *essence* (*essentia*), préférable pour se rapporter à Dieu, étant donné que la notion de *substance* suppose une réalité passible d'être sujet des accidents : « Or, en tant que sujet des accidents, elle semble déchoir de la ressemblance divine. À considérer ce qui est principal dans toute substance, il serait mieux de dire essence que substance »⁶⁶⁶.

C'est au chapitre 21 du livre 4 que Richard présente sa critique de la définition boécienne de la personne : *rationalis naturae individua substantia*⁶⁶⁷. Suivons donc la critique de Richard à l'égard de la célèbre définition de Boèce.

Richard souhaite vérifier si cette définition peut s'appliquer à toute réalité nommée *personne* et en définit les critères de convenance, qui sont ceux d'une rigoureuse identification : « Pour que la définition soit universelle et parfaite, il faut que toute substance individuelle de nature raisonnable soit une personne et, inversement, que toute personne soit une substance individuelle de nature raisonnable »⁶⁶⁸. Or, observe le Victorin, cette définition ne peut s'appliquer aux *personnes divines* à cause du qualificatif *individuelle* qui, s'il était accepté, signifierait que chaque personne est une *substance*. « Eh bien ! Je le demande, la substance divine qui est absolument seule

⁶⁶⁵ *Nam tres illos in Trinitate, sive dicantur personae, sive substantiae, sive subsistentiae, nihil aliud oportet intelligere quam habentes substantiale esse sub discretiva et differenti proprietate. Idcirco autem nominibus alludendo, dixi sub discretiva, non ex discretiva proprietate, ut intelligas unde illi in Trinitate dicantur substantiae vel subsistentiae, quamvis improprie. Dicimus quidem proprietates personis inesse ; sed illarum inesse, si bene perpendimus, non dat subsistere sed existere. Et idcirco personae rectius dicuntur existentiae, quam substantiae vel subsistentiae* (Trinité, p. 274-275).

⁶⁶⁶ *Nam in eo ipso quo accidentibus subest, a divina similitudine degenerare videtur. Ab eo itaque quod omni substantiae principale est, rectius essentia quam substantia dici potest* (Trinité, p. 284-285).

⁶⁶⁷ Nous lisons dans le texte latin : « (...) *data illa de persona definitio Boetii* » que G. Salet traduit par « (...) cette fameuse définition de la personne chez Boèce ». L'adjectif « fameuse », certes historiquement très fondé, semble vouloir rendre avec quelque excès peut-être « illa ».

⁶⁶⁸ *Ut itaque generalis sit atque perfecta, oportet ut rationalis naturae omnis substantia individua sit persona et e converso omnis persona sit rationalis naturae individua substantia* (Trinité, p. 278-279).

et unique, oui, je le demande, est-elle individuelle ? »⁶⁶⁹. Et il argumente son refus (IV, 23) du mot *individuel*, qui: « (...) signifie ce qui ne peut convenir qu'à un seul »⁶⁷⁰. La distinction entre *substance* et *personne* selon Richard n'est pas tout-à-fait claire, mais au vu du mouvement d'ensemble de son argumentation, il n'est certes pas possible de dire que chaque personne divine s'identifie à une substance individuelle séparée. Toute la préoccupation de Richard consiste à sauvegarder l'unicité de l'essence divine. Selon lui, la définition boétienne peut entraîner un certain risque de trithéisme.

Avant Richard, d'autres auteurs avaient déjà rejeté l'usage de la notion de Boèce appliquée à Dieu ; elle n'était pas pour eux d'application universelle et donc n'était pas une définition recevable. Dans sa *Theologia christiana*, Pierre Abélard écrivait à ce sujet: « Sinon, comme il s'agit de trois personnes, on aura trois substances individuelles rationnelles »⁶⁷¹. Or, si la définition de Boèce n'est pas applicable à Dieu, cela signifie qu'il n'existe pas de définition générale de la personne, avis que partage Richard :

Or il y a une existence générique commune à toutes les substances et une autre existence générique commune à toutes les substances douées de raison et à elles seules. Et il y a une existence spécifique commune aux seuls anges et aux seules substances humaines. Mais pareilles existences sont toutes exclues dans le cas de Dieu, où la signification du mot existence est précisée et déterminée par la mention de la nature divine »⁶⁷².

Richard a pourtant cherché à définir la notion de *personne* par un terme qui soit applicable à la Trinité (L IV, c. 22) : « (...) une personne divine est une existence

⁶⁶⁹ *Quaero itaque de substantia illa divina, cum sit nonnisi una sola, quaero, inquam, utrum sit individua ?* (Trinité, p. 278-279). N. Den Bok écrit à ce sujet : *Now elsewhere in De Trinitate Richard explicitly formulates the quaestio wheter or not the divine "substance", the trinity of "persons", is "individual". The context of this question is Richard's discussion of Boethius' definition of "person". Richard concedes that "human" persons are well-defined by Boethius' definition, but are the divine "persons"? His answer: "If we should say that the divine substance is individual, there will be an individual substance having a rational nature which is not a 'person'. For the Trinity is not a 'person'... If, however, that substance should not be said individual, there certainly is a 'person', being divine, who is not an individual substance". If! In this passage Richard in fact does not answer the question here, since both the positive and the negative answer show that "person" and individual substance do not coincide in Trinitarian theology. So whether or not the divine substance is individual Richard does not explicitly decide. There is a complex reflection, however, which promises to provide an answer after all: Richard's analysis of the unity of divine substance* (N. DEN BOK, *op. cit.*, p. 226-227). Autrement dit, c'est dans l'affirmation de plusieurs existences en une unique supersubstance que se trouve la réponse.

⁶⁷⁰ (...) *individuum quod nonnisi soli uni possit aptari* (...) (Trinité, p. 282-283).

⁶⁷¹ *Alioquin cum sint tres personae, essent tres individuae rationales substantiae* (*Theol. Christ.*, 3 – PL 178, c. 1258).

⁶⁷² *Est autem existentia generalis quae sit omnibus substantiis communis et est generalis solis et omnibus rationalibus communis et est specialis solis angelicis vel solis substantiis humanis communis. Sed hujusmodi omne excluduntur in eo quod existentiae significatio restringitur et divinae naturae additione determinatur* (Trinité, p. 282-283).

incommunicable de la nature divine »⁶⁷³. Le caractère propre de la notion générale de *personne* est présent dans la notion *incommunicable*. Et la *substance divine* est aussi présente dans cette proposition, sous le terme *nature divine*.

Selon N. Den Bok, la définition richardienne de *personne divine* renvoie, avec le terme *incommunicable*, à une idée d'*individualité*. Pourtant Den Bok n'a pas tout à fait raison quand il fait d'*incommunicabilis* un équivalent d'*individua* - bien que sa note de bas de page soit soucieuse de la graphie du terme - en s'associant à l'opinion de Purwatma, pour qui l'*incommunicabilité* n'est pas différente de l'*individualité*⁶⁷⁴. Il importe pourtant de retenir de son avis que la notion d'*existentia* est générale, comme celle de substance, et qu'il lui faut pour cette raison être qualifiée d'*incommunicable*⁶⁷⁵, pour bien délimiter l'identité de chaque personne divine.

Mais cette mise au point ne signifie pas que Richard ne souhaite pas proposer une définition générale de la personne. D'autres tentatives sont possibles.

3. 9 Des tentatives de définition générale de la personne

Peu après (IV, 24), Richard donne une définition générale de la personne : « (...) la personne est un existant par soi seul, selon un certain mode singulier d'existence raisonnable »⁶⁷⁶. Il explique les éléments « par soi seul » et « selon un certain mode singulier d'existence raisonnable » : la locution adverbiale « par soi seul » signifie que le terme *personne* n'est employé que « pour un seul être distingué de tous les autres par une propriété singulière »⁶⁷⁷ ; par la deuxième expression, on doit comprendre « que jamais on ne dit personne que d'une substance raisonnable »⁶⁷⁸. Nous avons donc trois caractères principaux pour définir la *personne*, à partir de ce que Richard propose en sa définition : son autonomie, sa propriété singulière et son caractère raisonnable. Ces traits se trouvent certes en chaque *personne divine*, mais aussi chez les anges et chez les hommes.

3. 10 Retour à Richard

⁶⁷³ (...) *divina persona* (...) *sit naturae divinae incommunicabilis existentia* (Trinité, p. 282-283).

⁶⁷⁴ Cf. N. DEN BOK, *op. cit.*, p. 219, n. 75.

⁶⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 216-217.

⁶⁷⁶ (...) *pesona sit existens per se solum, juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum* (Trinité, p. 284-285).

⁶⁷⁷ (...) *nisi unus aliquis solus a ceteris omnibus singulari proprietate discretus* (Trinité, p. 284-285).

⁶⁷⁸ (...) *nisi de rationali substantia aliqua* (Trinité, p. 286-287).

À la fin de ces considérations sur la notion de personne divine chez Richard de Saint-Victor, une question s'impose : la définition proposée par Richard est-elle vraiment différente de la notion générale de personne selon Boèce ? Deux auteurs bien connus, T. de Régnon et G. Dumeige , répondent par la négative. Pour celui-là, Richard a substitué le terme *existence* à *substance* pour éviter de présupposer en Dieu un *substratum* ; quant à *incommunicable*, c'est simplement, selon E.H. Cousins, qui fait écho ici à Dumeige , un synonyme pour *individual*⁶⁷⁹ (comme pour Den Bok et Puwatma aussi, ainsi que nous l'avons vu).

Si E. H. Cousins apprécie l'apport de Richard, il semble critiquer chez l'auteur du *De Trinitate* le fait de ne pas s'être orienté vers une meilleure considération des relations :

(...) nous pensons que la définition de Richard apporte une contribution positive par rapport à Boèce. Avec son terme *existentia*, Richard introduit le mode d'origine existentiel. Boèce, en revanche, avec son terme *individua substantia* , était resté uniquement au niveau de l'essence ou de la substance. Richard a vu que les personnes de la Trinité ne peuvent pas être approchées de manière adéquate à ce niveau; il faut passer au mode d'existence de l'essence, qui peut être diversifié pour une même essence. C'est un progrès par rapport à la tradition aristotélicienne suivie par Boèce.

Bien que nous croyions que Richard a apporté une contribution positive, nous ne pensons pas qu'il soit allé assez loin. Il ne s'est pas suffisamment investi dans le domaine des relations⁶⁸⁰.

L'apport de Richard, selon Cousins, se trouve dans le dynamisme existentiel qu'apporte la notion d'*existence*, davantage en relation avec l'expérience humaine, dont se sert Richard pour étudier la vie divine. Dans la réalité de « superessentiel » se trouve une expérience vivante. Nous pouvons d'ailleurs ajouter que la méthode même des *raisonnements nécessaires* fait appel à l'expérience pour parler de la raison d'amour.

Résumons notre parcours jusqu'ici : nous nous sommes proposé en premier d'analyser les différenciations faites par Richard à l'endroit des concepts de *substance* et *personne*, avec les difficultés présentes dans leur distinction totale, à savoir que la personne dépend d'une substance. En même temps, pour Richard, une *personne* ne peut

⁶⁷⁹ Cité par E. H. COUSINS, *The notion of person...*, *op. cit.*, p. 182-183.

⁶⁸⁰ (...) *we believe that Richard's definition makes a positive contribution over Boethius'. With his term existentia, Richard introduces the existential mode of origin. Boethius, on the other hand, with his term individua substantia, had remained solely on the level of essence or substance. Richard saw that the persons of the Trinity cannot be adequately approached on this level; one must pass to the mode of existence of the essence, which can be diverse for the same essence. This is an advance over the Aristotelian tradition followed by Boethius. Although we believe that Richard has made a positive contribution, we do not believe that he went far enough. He did not move sufficiently into the realm of relation* (E. H. COUSINS, *The notion of person...*, *op. cit.*, p. 185).

être un accident d'une *substance*. Ensuite, nous avons exposé l'enseignement de Richard sur les propriétés, qui distinguent les personnes divines entre elles, puis sur l'identité et l'origine des êtres – réflexion appliquée à la notion de *personne*. Enfin, nous nous sommes arrêtés à l'importante notion d'*existence*, à la définition de la *personne* et aux distances prises par rapport à Boèce.

Ce parcours aboutit donc à nous donner le cadre propre à Richard pour « penser » la Trinité, en termes de relation entre *personne* et *substance*.

Il nous reste à envisager l'origine comme marque foncière de l'identité de chaque personne divine qui y est identifiée et à considérer les « processions trinitaires » et l'origine des personnes divines à l'intérieur de la substance suprême et unique.

3.11 Les processions en Dieu – la réflexion sur l'origine des personnes divines

Sur les *processions* trinitaires qui sont toujours liées à la réalité de l'amour, Richard développe une pensée vraiment originale à partir de la richesse de la notion d'*amour-charité*. Mais il commence par bien préciser la réalité des processions ou, plutôt, des « existences ».

Dès l'ouverture du livre V de son traité, Richard de Saint-Victor annonce le sujet: « Il y a donc lieu d'étudier maintenant les propriétés des différentes personnes et de préciser leur attribution à chacune d'entre elles »⁶⁸¹. Il rappelle sa méthode qui consiste, comme pour les livres précédents, à problématiser les *raisons nécessaires*, ici quant à l'origine des personnes divines, toujours désireux « de saisir par la raison ce que nous tenons par la foi et de l'appuyer par le témoignage d'une démonstration certaine »⁶⁸². En V, 4 Richard accentue cette exigence puisqu'il cherche à établir les bases de sa déduction « profondément sur le terrain solide de la certitude »⁶⁸³.

À partir de V, 6 sont exposés les divers modes de procession au sein du mystère divin dénombrés selon les trois manières de procéder d'une personne divine, car « une personne procède d'une autre personne, parfois d'une manière seulement immédiate, parfois d'une manière seulement médiante, parfois d'une manière qui est tout ensemble

⁶⁸¹ (...) *locus postulat nunc de singularum personarum proprietatibus quaerere et singulorum propria singulis assignare* (Trinité, p. 300-301).

⁶⁸² (...) *apprehendere et demonstrativae certitudinis attestazione firmare* (Trinité, p. 300-303).

⁶⁸³ (...) *in profundo certitudinis solido* (...) (Trinité, p. 306-307).

médiate et immédiate »⁶⁸⁴. Richard ajoute qu'un type de procession a besoin de l'autre pour exister : « (...) or s'il n'y a pas de procession immédiate, il ne peut y avoir de procession médiate et pas davantage de procession qui soit à la fois médiate et immédiate »⁶⁸⁵. Et nous retrouvons ici la marque de la triade, très chère aux Victorins.

Le caractère consécutif des processions peut amener à conclure à une succession temporelle dans la Trinité, ou même à un ordre d'importance voire une hiérarchie décroissante. Pour cette raison, Richard tient à rappeler que « où il n'y a pas de priorité temporelle il peut y avoir une priorité causale et par le fait même, une priorité de nature »⁶⁸⁶. Nous repérons ici un manque de précision, ou plutôt une ambivalence de vocabulaire, *nature divine* venant d'être employé dans la définition de *personne divine* quant à l'identification de la substance de Dieu et il faut donc constater qu'il est téméraire d'affirmer une priorité de nature entre les personnes divines⁶⁸⁷.

Richard ouvre sa réflexion sur les *processions* au sein de la *substance divine*, c'est-à-dire, des *processions trinitaires* – locution traditionnellement utilisée en théologie pour se rapporter à ce sujet, mais Richard ne l'utilise pas – à partir de la notion d'*existence*. Les distinctions des *existences* dans la Trinité sont faites au regard de leurs origines diverses. L'auteur emploie ces termes au début du cinquième livre : « (...) là-même où il n'y a pas diversité dans l'être, il peut y avoir différence et distinction dans l'existence. En effet, dans le cas où plusieurs possèdent un être sans distinction, mais selon des origines distinctes, l'unité de substance n'est pas compromise et il y a cependant pluralité d'existences »⁶⁸⁸. En fait, la diversité des existences (ou personnes) divines se trouve « seulement dans la diversité de leurs origines »⁶⁸⁹, et non pas dans une impossible diversité d'*essence / substance*.

A la fin du cinquième livre, au chapitre 23, Richard utilise le terme *propriétés* à propos des distinctions de personnes tenant ensemble la *substance de la charité* (autre

⁶⁸⁴ (...) *processio tribus procul dubio modis fieri contingit. Procedit namque persona de persona, quandoque quidem tantummodo immediate, quandoque tantummodo mediate, quandoque autem mediate simul et immediate* (...) (Trinité, p. 312-313).

⁶⁸⁵ *Ubi autem non est immediata, non potest esse processio mediata, sicut nec illa quae pariter est mediata et immediata* (Trinité, p. 316-317).

⁶⁸⁶ *Sed quod non potest esse prius temporaliter potest esse prius causaliter et eo ipso naturaliter* (Trinité, p. 316-317).

⁶⁸⁷ J. Châtillon parle d'« ambigüités de vocabulaire » chez Richard (J. CHÂTILLON, « Richard de Saint-Victor » dans *Dictionnaire de spiritualité ...*, op. cit., c. 610).

⁶⁸⁸ (...) *ubi non est diversum esse, potest esse differens et discretum existere. Ubi enim plures habent indifferens esse ex differenti origine, sic servant unitatem substantiae, ut tamen non desint plures existentiae. Sicut autem superius monstravimus, nihil aliud est persona divina quam incommunicabilis existentia* (Trinité, p. 298-301).

⁶⁸⁹ (...) *solam originalis causae differentiam* (...) (Trinité, p. 300-301).

manière de se rapporter à la *supersubstance*). Il faut noter au passage la précision importante apportée par Richard : « (...) quant à la substance de la charité, l'amour sera un et identique en tous et cependant merveilleusement distingué en chacun par la différence des propriétés »⁶⁹⁰. Nous devons comprendre le terme « propriétés » comme recouvrant les éléments propres à chaque personne divine, et non pas comme désignant les « attributs » divins, qui se rapportent à la substance divine et à toutes les personnes, simultanément. Dans ce sens, les *propriétés* sont dites de ce qu'elles sont *incommunicables* en chaque *personne divine*.

Il faut donc s'expliquer sur les trois manières d'*existence*, qui s'identifient à chaque *personne divine*, en parlant séparément de chacune d'entre elles.

3.12 Le Père

Richard entame son argumentation à propos de la *personne du Père* et de ses propriétés telles que nous venons d'en préciser le sens, en reprenant la distinction, faite auparavant, entre les notions de *personne* et de *substance*. La distinction, nous l'avons fait remarquer, est assez problématique, puisque les deux réalités signifiées par ces termes sont proches et liées. Richard est ici moins rigoureux sur la différence entre *substance* et *personne* et c'est à partir de l'autonomie de la substance qu'il pose, dans un premier temps, la caractéristique principale de la première personne divine :

Le principe que nous formulons au début de cet ouvrage à propos de la substance peut ici être appliqué résolument à la personne. Dans les deux cas la même raison vient à l'esprit ; leur ressemblance motive une affirmation semblable.

Ce que nous disions alors de la substance, redisons-le ici de la personne : il faut qu'il en existe une qui tienne l'être d'elle-même et non pas d'une autre (...) ⁶⁹¹.

Ainsi, Richard soutient « qu'il existe une personne tenant l'être d'elle-même, sans avoir ailleurs son origine »⁶⁹² et parle de la personne du Père : celui « qui n'a ni origine, ni principe, possède, de toute nécessité, l'être souverainement simple »⁶⁹³. Et à

⁶⁹⁰ (...) *quantum ad substantiam dilectionis, unus et idem in omnibus amor, verumtamen modo mirabili in singulis proprietatum discretione distinctus* (Trinité, p. 360-361).

⁶⁹¹ *Quod in primordio hujus operis dictum est de substantia, idem, ipsum hoc loco, absque ulla haesitatione, dici potest de persona. Utrobique namque eadem ratio occurrit et de similibus simile iudicium sumit. Dictum est ibi de substantia, dicitur hic de persona, quod oportet ut aliqua existat, quae sit a semetipsa et non ab alia aliqua ; (...)* (Trinité, p. 304-305).

⁶⁹² (...) *persona ex semetipsa existat et aliunde omnino originem non trahat (...)* (Trinité, p. 306-307).

⁶⁹³ *Quod ergo omni origine et auctore caret summe simplex esse habere oportet* (Trinité, p. 308-309).

cette personne ainsi caractérisée il donne le nom révélateur d'*Innascible* (*Innascibilis*)⁶⁹⁴.

La personne du Père se tient à l'origine ontologique de toute la Trinité ou, autrement dit, des deux autres personnes divines. Par conséquent, de toutes les autres personnes, et angéliques et humaines « (...) c'est d'elle (de la personne du Père) qu'est tout ce qui est, d'elle qu'est toute essence, toute existence, toute personne, je dis bien toute personne, qu'elle soit humaine, angélique ou divine »⁶⁹⁵, puisqu' « il est non moins certain qu'aucune autre n'a le pouvoir d'exister sinon par elle qui est l'origine de tout pouvoir »⁶⁹⁶. Ainsi, ce qui caractérise le Père, ce qui n'appartient qu'à lui, c'est d'être de lui-même tandis que, ce qui est caractéristique des deux autres *personnes* est de provenir d'une autre *personne*⁶⁹⁷. Les deux autres personnes sont des existences éternelles certes, mais qui n'ont pas leur origine en elles-mêmes⁶⁹⁸. Et nous ne pouvons pas comprendre ici l'*origine* de manière temporelle. Richard y parle des origines qui se constituent comme des processions *internes* à Dieu, la *supersubstance* dont un des attributs est l'*éternité*.

3.13 Le Fils : de l'*Innascible* à la procession immédiate d'un seul par un seul

S'il est dans la nature du Père d'avoir l'être par soi-même, il est aussi dans sa nature, par une même nécessité, de le donner. Ce sont là deux éléments inséparables de sa nature personnelle : « Il est dans la nature de l'*Innascible* de ne pas procéder d'un autre ; pareillement, il est dans sa nature d'avoir quelqu'un qui procède de lui »⁶⁹⁹. Et c'est à propos de la *personne* du Fils que les réflexions sont les plus riches.

De la personne du Père qui n'a pas ailleurs qu'en lui son origine, il est logiquement nécessaire de considérer ensuite non seulement la personne qui s'origine de lui, mais – nouvel élément d'un ordre de réalité qui sera un ordre de considération – une personne qui s'origine de lui de manière immédiate : « (...) une seule personne enfin unie immédiatement à une seule, du fait qu'une seule procède immédiatement d'une

⁶⁹⁴ Voir, par exemple, Trinité, p. 336-337.

⁶⁹⁵ *Ex ipsa itaque est omne quod est, ex ipsa omnis essentia, omnis existentia, omnis, inquam, persona humana, angelica et divina* (Trinité, p. 308-311).

⁶⁹⁶ (...) *constat nihilominus quia nulla alia potest nisi ex ipsa esse, ex qua est omne posse* (Trinité, p. 310-311).

⁶⁹⁷ Cf. Trinité, p. 310.

⁶⁹⁸ Cf. Trinité, p. 312.

⁶⁹⁹ *Sicut enim innascibili naturale est ab alio non procedere, sic sane ei naturale est de se procedentem habere* (Trinité, p. 376-377).

seule »⁷⁰⁰. Ce caractère immédiat met en lumière, dans la relation Père-Fils, ce que G. Salet appelle une « symétrie inversée »⁷⁰¹. On doit citer ici la précision donnée par Richard, en VI, 6, relative à l'origine et du Fils et de l'Esprit-Saint : « L'un et l'autre, il est vrai, procèdent de la volonté du Père (...) »⁷⁰². Et notre auteur ajoute, en VI, 19 : « (...) le Fils et le Saint-Esprit ont tous deux ce caractère de ne pas posséder d'eux-mêmes cette plénitude de la divinité »⁷⁰³. L'affirmation de ces deux traits communs aux deux *personnes* (procéder de la volonté du Père ; ne pas posséder par eux-mêmes la divinité) les rapproche certes une de l'autre et vont à ce titre bien dans le sens de Richard qui avait nettement mis en valeur l'égalité des personnes divines, sans laquelle l'échange de l'amour souverain ne serait point possible. Mais en même temps qu'ils rapprochent ces deux personnes, et leur permet l'échange, ces deux traits communs qui leur sont propres les éloignent de l'innascible et sembleraient contrarier l'affirmation de la possibilité de l'échange amoureux. Mais peut-être cet énoncé entend-il porter surtout sur une indication de l'origine ontologique de la supersubstance, celle-ci étant partagée par les trois existences, dans la personne du Père. Nous ne devons pas comprendre ici *plénitude* de manière restrictive.

La caractéristique de l'*immédiateté*, concept opératif qui avait servi à Richard, sous la pression d'une nécessité interne, pour passer à partir du Père à la considération du Fils, est à nouveau utilisée pour affirmer une communication en plénitude et sans déperdition de la divinité : « Pour que la personne d'une souveraine dignité eût avec elle une personne d'une dignité égale, ainsi que le réclamait la plénitude de la bonté, elle a communiqué à l'existence qui procède d'elle immédiatement tout ce que pouvait réellement communiquer le tout-puissant »⁷⁰⁴. Comme Richard le rappelle (V, 13), cette personne qui a reçu de la première la plénitude, la communique, de manière plénière également, à la troisième : « (...) l'être qu'elle possède avec la plénitude qu'elle reçoit de l'Innascible, elle le communique à un autre sans diminution et intégralement »⁷⁰⁵.

⁷⁰⁰ (...) *unam denique uni immediate adhaerentem, quia unam de una immediate procedentem* (Trinité, p. 318-319).

⁷⁰¹ C'est la traduction de G. Salet pour : (...) *et una alteri velut per contrarium respondeat* (Trinité, p. 338-339).

⁷⁰² *Quamvis enim uterque procedat de voluntate paterna (...)* (Trinité, p. 386-387).

⁷⁰³ (...) *est commune Filio et Spiritui sancto plenitudinem divinitatis a semetipsis non habere* (Trinité, p. 432-433).

⁷⁰⁴ (...) *ut summe digna persona condignam haberet, prout plenitudo bonitatis poscebat, de se immediate procedenti existentiae dedit quidquid ab omnipotente veraciter dari potuit* (Trinité, p. 322-323).

⁷⁰⁵ (...) *esse quod est in ea plenitudine quam ab innascibili accipit, alteri utique sine ulla integritatis diminutione impendit* (Trinité, p. 336-337).

Ce que n'est pas possible aux créatures, d'avoir la plénitude souveraine de son Créateur, a lieu dans les *personnes* qui s'originent du Père.

Après avoir rappelé la valeur de l'analogie pour la compréhension du mystère de Dieu, Richard évoque en VI, 2 la primauté de la relation immédiate entre le Père et le Fils, dont cette même liaison humaine est l'image la plus fiable : « (...) entre toutes ces parentés, la première et la principale est celle qui unit parent et enfant »⁷⁰⁶. Donc, « la parenté entre l'Innascible et la personne qui procède de lui est celle qui existe entre parent et enfant »⁷⁰⁷. G. Salet tient à préciser qu'ici Richard se place dans une perspective qui se différencie de celle de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, selon lesquels on dit que le Fils est l'image du Père « comme verbe produit par l'*intellectus dicens* »⁷⁰⁸. En fait, Richard est plus attaché à l'expérience humaine de la paternité-filiation dans ses analyses.

Plus loin (c. 11), Richard s'exprime sur la notion d' « image » (*imago*) appliquée au Fils à l'égard du Père. La réflexion est claire : puisque et le Père et le Fils sont ceux qui à l'intérieur de la Trinité donnent de l'amour (l'Esprit reçoit seulement), nous ne pouvons pas affirmer que l'Esprit est l'image du Père : « Étant donné qu'il manifeste cette relation du Père en communiquant sa propre plénitude, on a bien raison de réserver au Fils l'expression : image du Père »⁷⁰⁹.

Richard utilise les notions d'*engendré* et d'*inengendré* pour se rapporter aux *personnes divines* (VI, 16 et 17) et, pour exprimer la notion d'*engendrement*, pose une question rhétorique à laquelle il répond : « Qu'est-ce que, pour Dieu, engendrer une personne divine ?' – C'est produire de soi une autre personne semblable et consubstantielle à soi, selon le mode principal de procession »⁷¹⁰. Nous savons que le mode principal de procession est celui du Fils, qui est immédiat. Richard complète son raisonnement se rapportant à l'Esprit-Saint de la manière suivante : « Procéder sans être engendré, c'est, dans la procession, n'avoir aucunement le mode principal de

⁷⁰⁶ *In tanta autem germanitatum multitudine primum locum tenet et principalem germanitas illa quae est inter parentem et prolem* (Trinité, p. 378-379).

⁷⁰⁷ (...) *illa germanitas est inter innascibilem et personam de ipso principaliter procedentem, quae est inter parentem et prolem* (Trinité, p. 380-381).

⁷⁰⁸ Trinité, p. 402-403. Et pour Thomas : ST I, q. 35, a. 2.

⁷⁰⁹ *Quoniam igitur Patris habitudinem in plenitudinis suae largitione praeferre videtur, recte solus Filius Patris imago nominatur* (Trinité, p. 402-403). Cependant, commente G. Salet : « Les Pères grecs, on le sait, n'avaient pas de scrupule à enseigner que le Saint-Esprit est l'image du Fils comme le Fils est l'image du Père » (Trinité, p. 432, n. 1). :Salet relève, à cet égard, les noms de Grégoire le Thaumaturge, saint Athanase, le Pseudo-Basile et Jean Damascène.

⁷¹⁰ *Si quaeris quid sit Deum divinam personam gignere, de se sibi conformem et consubstantialem, secundum principalem procedendi modum, producere* (Trinité, p. 426-427).

procession »⁷¹¹. Le mode principal n'appartient qu'au Fils. Mais cela ne signifie pas que la procession de l'Esprit Saint lui soit inférieure.

Il y aurait peut-être lieu ici à réfléchir plus profondément à la perception de l'Esprit qui découle de cette construction : l'Esprit n'est pas interprété en termes de puissance ou de force, comme il est courant de le faire sans référence première à l'amour, mais en termes de dessaisissement de soi et de décentrement puisque c'est en recevant l'amour du Père et du Fils qu'il existe comme lien entre eux. Peut-il y avoir de vie proprement spirituelle – selon l'Esprit – sans cette désappropriation de soi pour que l'amour de Dieu soit tout en tous ? Ce serait d'ailleurs là un prolongement de la théologie trinitaire de la doctrine des propriétés et de l'appropriation au sens où l'appropriation par chaque personne d'une opération extérieure qui engage la Trinité tout entière rejaillit sur la manière d'être de chaque personne par rapport aux deux autres. L'incommunication, loin d'être une fermeture aux autres, apparaît ici comme au contraire le don infini que seule chaque personne, d'égale dignité et félicité, peut offrir sans qu'aucune autre ne puisse la remplacer, ce qu'on peut comprendre aussi par le terme de *circumcession* ou *périchorèse*. La question du *filioque* pourrait être vue aussi sous un autre angle au sens où elle n'impliquerait pas une hiérarchie entre Fils et Esprit puisqu'il n'y a que des relations d'amour-charité. C'est aussi la preuve que la démarche du Victorien est bien à la fois théologique et spirituelle.

À la fin de son traité, Richard parle du Fils comme « figure de la substance du Père » (*figura paternae substantiae*). Malgré ses déclarations méthodologiques au début de son œuvre, il soutiendra cette terminologie à partir de l'autorité de l'Écriture qui présente le Christ comme « rayonnement de la gloire de Dieu, expression parfaite de son être (...) » (*Hb* 1, 3) ce que la Vulgate rend par *figura substantiae ejus (Dei)*. Richard fait le commentaire suivant à ce propos : « Mais il faut remarquer ici que l'expression de l'Apôtre sur le Fils 'figure de la substance paternelle' est équivalente à l'expression 'figure de la substance inengendrée' »⁷¹². Autrement dit, Richard se sent tenu de reprendre cette citation néotestamentaire, ce qu'il fait dans le cadre des notions de son « système », en expliquant et en identifiant chacun des termes. Notons toutefois que les phrases qui s'ensuivent concernant la « substance du Père » et la « substance du

⁷¹¹ *Sine generatione procedere idem videtur quod in procedendo principalem procedendi modum omnino non habere* (Trinité, p. 426-427).

⁷¹² *Sed notandum quoniam quod dicitur Filius ab Apostolo figura paternae substantiae, idem valet ac si diceretur figura substantiae ingenitae. Nihilominus autem si diceretur figura ingenitae substantiae, idem esset ac si diceretur figura ingenitae personae* (Trinité, p. 442-443).

Fils » semblent assez contradictoires, du moins au niveau de la lettre, c'est-à-dire de l'utilisation des termes, si l'on a en tête le raisonnement antérieur de Richard à propos de la substance et des personnes divines.

Voici deux passages du chapitre 22 du livre 6 :

Indubitablement la personne du Père n'est rien autre que la substance inengendrée ; la personne du Fils, rien autre que la substance engendrée (...) ⁷¹³.

Très certainement la substance du Fils est engendrée et la substance du Père inengendrée ; très certainement une substance inengendrée n'est pas engendrée, une substance engendrée n'est pas inengendrée ; et pourtant il ne s'ensuit pas qu'il y ait là deux substances distinctes, mais bien deux personnes distinctes ⁷¹⁴.

De plus, puisque son argumentation ne lui paraît pas entièrement convaincante, l'auteur se retranche dans l'appel à la foi : « 'Je ne sais pas, dites-vous, je ne comprends pas'. Eh bien ! Ce que vous ne pouvez saisir par l'intelligence, vous pouvez le croire par la foi » ⁷¹⁵. Il reprend alors les termes *engendré* et *inengendré* pour qualifier d'autres notions, notamment la sagesse ⁷¹⁶. Il n'y a pas à noter de développements à ce sujet, sauf un changement de notions (ou plutôt des termes) pour signifier une même réalité.

Malgré ces imprécisions repérées, nous voyons que la préoccupation principale de Richard est d'affirmer le mode propre de procession du Fils au sein de la Trinité. Il s'occupe surtout d'approfondir l'intelligence de cette procession.

3.14 L'Esprit Saint, un amour gracieux et obligé

Enfin, Richard parle d'une troisième procession, simultanément immédiate et médiate : celle de la personne de l'Esprit-Saint dotée de la même dignité et du même pouvoir. C'est des deux autres Personnes qu'elle « a reçu l'être et tient l'existence » ⁷¹⁷. En ce sens, Richard affirme : « Ce qui est absolument certain, ce qu'il faut retenir fermement sur la troisième personne, c'est qu'elle est une existence dépendante de

⁷¹³ *Procul dubio nihil aliud est Patris persona quam substantia ingenita, nihil aliud Filii persona quam substantia genita* (Trinité, p. 442.444-445).

⁷¹⁴ *Absque dubio substantia Filii est genita, substantia Patris ingenita ; nec ingenita substantia est genita, nec genita est ingenita. Nec tamen sequitur ut ibi sit alia et alia substantia, sed alia et alia persona* (Trinité, p. 444-447).

⁷¹⁵ *Non capio, inquis, non intelligo ; sed quod per intelligentiam capere non potes, per fidei devotionem credere potes* (Trinité, p. 446-447).

⁷¹⁶ Cf. Trinité, p. 452-453.

⁷¹⁷ (...) *esse accepisse et existentiam habere* (Trinité, p. 320-321).

ceux-là mêmes qui lui donnent d'exister »⁷¹⁸. Une autre caractéristique particulière à la troisième personne est de n'être, dans la Trinité, le principe d'aucune autre, ainsi que le rappelle Richard (V, 12)⁷¹⁹.

Ici, il faut bien avoir à l'esprit la notion déjà étudiée de *condilectus*, qui s'identifie à l'Esprit Saint.

Nous savons que, pour constituer une personne, toute existence doit être *incommunicable*. Pour approfondir sa réflexion à l'égard de la personne de l'Esprit-Saint, Richard s'interroge ainsi, en préparant la suite de ses considérations (V, 9) : « Mais cette existence (de la troisième personne) est-elle communicable ou incommunicable ? »⁷²⁰.

A partir d'un exemple, celui de la connaissance reçue ou trouvée, médiate ou non d'une même vérité, Richard argumente sur la procession de l'Esprit-Saint et en particulier en faveur du caractère simultanément médiat et immédiat de la troisième personne, puisqu'il est impossible, dans la nature divine, qu'une personne ne connaisse pas immédiatement l'autre :

Un exemple le fera mieux comprendre. Voici dans un texte écrit une vérité ; quelqu'un la connaît par ailleurs ; un autre ne la connaît pas par ailleurs ; tous les deux lisent et comprennent ; mais la lecture n'apprend la vérité contenue dans le texte qu'à celui qui ne la connaissait point par ailleurs.

(...) Et parce que leur vision est immédiate, immédiate est leur union. Il est donc impossible que dans la nature divine il y ait une personne qui soit unie à une autre par une parenté seulement médiate⁷²¹.

Cet exemple est repris chapitre 25 du livre 6, avec quelques changements :

« Voici trois hommes : l'un a découvert une science et l'a enseignée ; le second l'a apprise de celui qui l'a découverte et il l'a mise par écrit ; le troisième l'a lue et l'a comprise. Le premier ne la tient que de lui-même ; le second ne la tient que du premier ; le troisième la tient et du premier et du second (...) »⁷²².

⁷¹⁸ *Illud autem certissimum esse debet et hoc est quod de tertia persona firmiter retinere oportet, quoniam a quibus est ei existendi causa, ab ipsis et existentia* (Trinité, p. 322-323). Nous lisons aussi au chapitre 13 : *Tertia namque in divinitate persona a nascibili simul et innascibili procedit* (Trinité, p. 336).

⁷¹⁹ Cf. Trinité, p. 334.

⁷²⁰ (...) *sed utrum hujusmodi existentia communicabilis sit vero incommunicabilis* (...) (Trinité, p. 324-325).

⁷²¹ *Et ut id exemplo melius elucescat, ecce veritatem scriptam uni aliunde cognitam, alteri autem aliunde minime notam ; uterque tamen legit et intelligit ; sed solus ille veritatis scriptae cognitionem ex inspecta lectione percipit, qui eam aliund non habuit* (...) *Et quia immediate vident, immediate adhaerent. Impossibile itaque est in natura divina esse aliquam personam mediata tantummodo alicui alteri germanitate conjunctam* (...) (Trinité, p. 326-327).

⁷²² *Ecce sunt tres aliqui quorum unus scientiam aliquam invenit et docuit, alter ab eodem inventore didicit et scripsit, tertius legit et intellexit : primus habet a semetipso, secundus a solo primo, tertius tam a primo quam a secundo* (Trinité, p. 456-457).

Convenons que cet exemple est lumineux et qu'il correspond fortement à la réalité qu'il s'agissait d'illustrer. De nouveau, nous repérons chez le Victorin l'importance accordée aux expériences de la vie concrète pour parler des réalité d'en haut.

Le livre VI compare les relations entre la personne du Fils et celle de l'Esprit eu égard aux processions et précise la nature unique, et même sans analogie avec les créatures⁷²³, de la procession de l'Esprit-Saint. Celui-ci n'est pas un fils du Fils : « (...) ce troisième, dans la Trinité, procède des deux autres. Si donc il n'est pas fils de l'un, il ne sera pas davantage fils de l'autre. Car il procède et du Père et du Fils absolument d'une seule et même manière »⁷²⁴. Le condilectus reçoit l'amour des deux « amoureux » en même temps.

Si dans les relations humaines de la génération nous ne pouvons trouver des exemples pertinents pour un discours à l'égard de la procession de l'Esprit-Saint, la réalité de l'amour en offre un. Et on se rend compte de nouveau de la richesse de la notion d'*amour-charité*.

Ainsi, dans la nature divine il y a « une procession uniquement immédiate et une procession à la fois médiante et immédiate, mais il n'y a pas et ne peut y avoir de procession seulement médiante »⁷²⁵. La vision intégrale entre les personnes divines est le point d'argumentation général ici adopté. Richard en traite aussi en V, 12, donnant une autre raison pour l'accès immédiat des personnes divines les unes aux autres, raison proche de l'argumentation qui suit sur l'impossibilité d'avoir plus de trois personnes au sein de la divinité : « Si aucune d'elles ne procédait de l'autre, elles ne seraient pas unies entre elles immédiatement. Si elles n'étaient pas unies entre elles immédiatement, elles ne seraient rattachées l'une à l'autre que par une parenté médiante »⁷²⁶.

⁷²³ À ce propos, Richard écrit : *Quoniam igitur quae sit immediata nec principalis in humana natura omnino non est, ex humanis ad divina vocabulum ejusmodi germanitatis transumi non potest. Vides certe quod ad exprimendam germanitatem Patris et Filii ad eam personam quae ab utroque procedit, usitati eloquii inopia omnino deficit* (Trinité, p. 394-395). Cependant, aux chapitre 10 du livre 6, l'amour vécu par les hommes est utilisé comme modèle pour étudier l'Esprit-Saint.

⁷²⁴ (...) *ille in Trinitate tertius procedit a ceteris duobus. Si igitur non est filius unius, nec erit filius alterius. Nam prorsus uno eodemque modo procedit tam a Patre quam a Filio* (Trinité, p. 392-393).

⁷²⁵ (...) *in divina natura sit processio tantummodo immediata, quod ibi sit quae est mediata simul et immediata, quod mediata tantum omnino ibi non sit sed nec esse possit* (Trinité, p. 328-329).

⁷²⁶ *Si neutra ab alia procederet, nec una quaelibet alteri immediate adhaereret. Si vero neutra alteri adhaereret immediate, forent utique adinvicem sola mediata germanitate conjunctae* 4. (Trinité, p. 332-335).

Après avoir étudié les *processions* de chaque *personne divine*, Richard se préoccupe d'écarter la possibilité d'exister une quatrième *personne* en Dieu.

3. 15 *Pas de divina quaternitas*

Après avoir présenté les origines ontologiques (les *processions*) de chaque *personne divine*, et sans avoir recours à l'Écriture Sainte, Richard s'interroge sur la raison pour laquelle il n'y a que trois *personnes* (ou *existences*) dans la Trinité et il poursuit sa réflexion sur les raisons de l'impossibilité d'une quatrième.

Chaque mode d'existence doit différer l'un de l'autre sinon un mode s'identifierait à l'autre et perdrait son caractère propre. Le caractère originaire du Père étant déjà exposé, Richard distingue les deux personnes : celles qui ont ailleurs leur *principe d'existence (existendi principium)*⁷²⁷ et ce qui est particulier à chacune : « (...) il ne peut exister plus d'une personne selon chacun de ces modes différents. Il ne peut y avoir qu'une seule personne procédant d'une seule personne ; de même il ne peut y avoir qu'une seule personne procédant de deux personnes »⁷²⁸. L'importance de l'originalité d'une existence vis-à-vis de l'autre est confirmée ensuite : « Car si d'une seule personne il ne peut y avoir qu'une seule existence et si de deux personnes il ne peut y avoir également qu'une seule existence, il est certain que ces deux existences sont incommunicables »⁷²⁹.

Cette *originalité* ou spécificité d'une existence vis-à-vis d'une autre, est aussi en lien avec le critère esthétique de l'harmonie et de l'équilibre que nous trouvons à l'intérieur de la Trinité : « la pluralité des personnes divines doit réaliser l'union dans la beauté la plus harmonieuse, la distinction dans l'altérité la mieux ordonnée »⁷³⁰. La notion d'harmonie est liée à l'esthétique et à la métaphysique. Richard établit cette notion selon les éléments sur la proportionnalité tirés du *De arithmetica* de Boèce⁷³¹.

⁷²⁷ Cf. Trinité, p. 332.

⁷²⁸ (...) *quod juxta quamlibet ejusmodi differentiam impossibile est esse plus quam unam personam. Nam a sola una persona non potest esse nisi tantummodo una ; similiter quae sit tantum a gemina non potest esse nisi una sola* (Trinité, p. 330-331).

⁷²⁹ *Constat siquidem quoniam si ab una sola persona non potest esse nisi una tantummodo existentia, nec a gemina nisi una sola, constat, inquam, quod utraque sit incommunicabilis existentia* (Trinité, p. 330-331).

⁷³⁰ (...) *divinarum personarum pluralitas omnino sit congruentissima venustate conjuncta et ordinatissima alteritate distincta* (Trinité, p. 338-339).

⁷³¹ Selon D. M. Coulter l'harmonie montre une autre manière à partir de laquelle Richard construit ses arguments : *Proportionality reveals another way Richard uses fittingness as part of the construction of arguments. As one aspect of fittingness, proportionality works in conjunction with aesthetic and metaphysical criteria to support the claim that only three persons can exist in the divine nature. Although*

Notons qu'en V, 14, Richard évoque ce nécessaire équilibre pour s'opposer clairement à la possibilité d'une quatrième personne en Dieu : « Et vous voyez que le redoublement et la communication d'une même propriété, loin d'établir la proportion, la bouleverse et loin d'augmenter la beauté de l'ordre, l'amoindrit »⁷³². Est ainsi repris le même critère selon lequel il ne peut y avoir de caractéristiques identiques entre deux ou plusieurs personnes, par rapport à ce qui les constitue comme existences. Ce qui est *incommunicable* est aussi particulier et exclusif en chaque *personne divine*.

Mais Richard propose aussi une autre argumentation contre la possibilité d'une quatrième existence à la fin du chapitre 16 du cinquième livre. Il s'agit d'une considération reprenant les sujets du troisième livre, et portant sur les *raisons nécessaires* de l'amour :

L'amour est gracieux quand on donne gratuitement à celui dont on n'a reçu aucune largesse. L'amour est obligé quant à celui dont on a reçu gratuitement on ne rend en échange que l'amour. L'amour est mixte lorsque, dans une double attitude de l'amour, gratuitement on reçoit et gratuitement on donne. Mais la plénitude de l'amour gracieux, pas plus que la plénitude de l'amour obligé et la plénitude de l'amour mixte parfait, ne saurait être possédée par une personne qui n'est pas Dieu⁷³³.

En Dieu, dans sa *substance* unique, il se trouve la plénitude de l'amour dans toutes ses possibilités. Et chaque « possibilité » (c'est-à-dire chaque *existence*) constitue ce qui est propre à chaque *personne*.

À partir du binôme *amour gracieux / amour obligé*, Richard propose donc une nouvelle argumentation, mais dans un cadre inchangé : chaque personne possède des traits différents et uniques par rapport aux autres et ces traits sont déclinés respectivement selon que l'amour est *gracieux* ou *obligé*, *possible* ou *impossible* en chaque personne, selon leurs processions d'origine⁷³⁴.

Richard's ideas about proportionality stem from his reading of Boethius's De arithmetica, an exposition on Boethius is unnecessary to understand how Richard employs his ideas and would take the present analysis too far afield (op. cit., p. 209).

⁷³² *Vides certe quomodo unius proprietatis geminatio atque communio proportionalitatis rationem non tam praetendit quam confundit, ordinis pulchritudinem non tam auget quam minuit* (Trinité, p. 340-341).

⁷³³ *Amor gratuitus est, quando quis ei a quo nihil muneris accipit gratanter impendit. Amor debitus est, quando quis ei a quo gratis accipit nihil nisi amorem rependit. Amor ex utroque permixtus est, qui alternatim amando et gratis accipit et gratis impendit. Plenitudo autem amoris gratuiti, plenitudo amoris debiti, quemadmodum et plenitudo in utroque perfecti a persona quae Deus non est nullo modo potest haberi* (Trinité, p. 344-345).

⁷³⁴ R. Javelet montre l'influence de Richard à ce sujet chez saint Bonaventure et Alexandre de Halés : « C'est encore le *De Trinitate* de Richard qui annonce le texte suivant de Bonaventure : 'Contemplez avec l'œil de votre âme l'excellence de cette bonté qui l'est l'acte pur d'un principe rimant d'un amour gratuit et dû et d'un amour géminé à la fois ; amour qui est la communication parfaite du Souverain Bien par la nature et par la volonté (...). On retrouve chez Alexandre de Halés, avant Bonaventure, les mêmes idées et le même vocabulaire » (R. JAVELET, « Saint Bonaventure... », *op. cit.*, p. 87).

Ce binôme - *amour gracieux* ou *obligé* - permet à Richard de revenir aux définitions des personnes divines pour rendre opérative son argumentation. Et abord concernant l'Esprit-Saint : « (...) cette personne est capable de posséder et possède la plénitude de l'amour obligé tandis qu'elle ne possède absolument pas la plénitude de l'amour gracieux et même est incapable de la posséder »⁷³⁵. La plénitude de l'amour gracieux certes n'appartient qu'au Père. Et il est propre au Fils d'avoir la plénitude des deux sortes d'amour : « Sa propriété exclusivement personnelle est à la fois de procéder d'une autre et d'avoir une personne qui procède d'elle. Il faut, en conséquence, qu'elle ait toute la richesse et de l'amour gracieux et de l'amour obligé et qu'elle témoigne ce double amour dans sa plénitude intégrale, le premier à une personne et le second à l'autre »⁷³⁶. On repère immédiatement les mêmes cadre et structure des processions immédiates et médiates.

En 6, 14, nous quittons le cadre de pensée portant sur la Trinité en elle-même. Richard reprend la notion d'*amour obligé* pour parler de la personne de l'Esprit-Saint, non plus à l'égard des autres personnes divines, mais en vertu de sa relation envers les hommes. L'Esprit est celui qui donne l'amour de Dieu aux personnes humaines. Et le genre d'amour donné est donc l'*amour obligé*, l'amour que l'Esprit Saint lui-même possède : « Dès lors, qu'est-ce que le don ou la mission du Saint-Esprit, sinon l'infusion de l'amour obligé ? Ainsi, le Saint-Esprit est donné par Dieu à l'homme au moment où l'amour obligé qui se trouve dans la divinité est inspiré à l'âme humaine »⁷³⁷. La considération est assez claire : la créature ne peut avoir d'amour sinon gracieux de la part de son Créateur. Mais c'est un amour qui, dans la Trinité, est du type *obligé*. C'est dans ce sens que Richard écrit que nous ne pouvons pas être conformés au caractère propre du Fils, ni du Père, à l'égard de l'amour, « car vis-à-vis de Dieu, nous ne pouvons avoir ce double amour, nous pouvons du moins avoir l'amour qui n'est que gracieux »⁷³⁸. Le double amour souverain est celui qui donne seulement (Père) ou qui reçoit et donne (Fils). L'amour des hommes envers Dieu est celui de l'Esprit-Saint, tout-à-fait « obligé ». L'homme, par l'Esprit, prend part lui-même à l'amour divin. Et

⁷³⁵ *Plenitudinem itaque debiti amoris dicta persona, (...), et habere valet et habet. Plenitudinem vero gratuiti amoris omnino non habet sed nec habere valet* (Trinité, p. 348-349).

⁷³⁶ *Nam, quoniam est proprie proprium ipsius tam ab alia procedere quam de se procedentem habere, oportet eam tam gratuito quam debito amore abundare et utriusque plenitudinem, utpote unius amoris uni, alterius alteri, integraliter exhibere* (Trinité, p. 350-351).

⁷³⁷ *Quid itaque est Spiritus sancti datio vel missio, nisi debiti amoris infusio ? Spiritus sanctus ergo tunc homini divinitus datur, quando debitus deitatis amor menti humanae inspiratur* (Trinité, p. 412-413).

⁷³⁸ *In divino itaque amore, (...) solum gratuitum amorem erga Deum habere non valemus* (Trinité, p. 414-415).

comme cet amour est celui de l'Esprit, nous pouvons affirmer que l'homme participe lui aussi de la condition de *condilectus*, dans l'Esprit et, sur un plan inférieur, auprès du Père et du Fils.

Dans les considérations à propos de l'amour donné et reçu par les personnes, Richard précise, de manière judicieuse, que le fait de donner ou de recevoir n'augmente en rien la dignité d'une personne envers l'autre (ou les autres). « Celui qui possède tout sans avoir rien reçu d'un autre ne possède rien de plus grand, rien de meilleur que celui qui possède en ayant tout reçu »⁷³⁹. L'égalité fondamentale entre les *personnes divines* demeure toujours intacte.

Après avoir utilisé les termes *amour gracieux* et *amour obligé*, Richard s'excuse auprès du lecteur de la pauvreté de son vocabulaire devant un si grand mystère : « Qu'on ne s'étonne pas, qu'on ne s'irrite pas si, pour exprimer notre sentiment sur un mystère si profond, nous utilisons les mots que nous pouvons »⁷⁴⁰. La sobriété du théologien devant le mystère est toujours soulignée malgré la qualité et la richesse de ses argumentations.

*

Richard, à la fin du chapitre 13 du cinquième livre, résume son exposé sur les processions qui font les existences divines :

La caractéristique de l'un est de ne pas procéder d'un autre et d'être cependant principe d'un autre ; la caractéristique du second est tout ensemble de procéder d'un autre et d'être principe d'un autre ; la caractéristique du troisième est de procéder d'un autre et de n'être pas principe d'un autre⁷⁴¹.

Chaque personne possède ainsi deux traits, qui les font différentes entre elles, et en même temps, tous ces éléments se touchent, parce qu'ils se rapportent toujours au sujet de l'origine, de la procession.

Un autre résumé formalise une nouvelle présentation des caractéristiques de chaque *existence*, au chapitre 12 du dernier livre du *De Trinitate* de Richard qui ne s'appuie pas sur l'amour et les relations, mais sur la *vérité* : « Dans le Père se trouve la

⁷³⁹ *Nihil habet majus, nihil omnino melius qui nihil eorum quae habet ab alio accepit, quam qui nihil habet quod non accepisset* (Trinité, p. 356-357).

⁷⁴⁰ *Nemo autem miretur, nemo indignetur, si ea quae de tanta profunditate sentimus, verbis eloquimur quibus possumus* (Trinité, p. 354-355).

⁷⁴¹ (...) *unius est ab alio non procedere, de se tamen procedentem habere ; alterius tam ab alio procedere quam de se procedentem habere ; tertii vero ab alio procedere, nec tamen qui de se procedat habere* (Trinité, p. 336-337).

conception de toute vérité, dans son Verbe l'expression de toute vérité, dans l'Esprit-Saint l'audition de toute vérité (...) »⁷⁴². Il s'agit là de variations d'une même thématique.

*

Nous avons étudié dans ce dernier chapitre les trois manières de procéder des personnes divines à l'intérieur de l'unité divine. Deux termes y sont importants : processions *immédiates* et *médiates*. Dans un même cadre argumentatif, Richard a utilisé les notions d'amour *gracieux* et *obligé*. Le caractère originaire de la personne du Père a été clairement relevé, tout comme l'importance de l'incommunicabilité de chaque existence (personne). Les termes *engendré* et *inengendré* ont servi à Richard pour exprimer en vis-à-vis la relation Père-Fils. Si le caractère si spécial de l'Esprit-Saint fait qu'on ne peut lui trouver de parallèle dans la création, Richard reste en quête d'analogies pour le présenter.

A la fin de cette partie de notre recherche dédiée au concept de *personne* dans le *De Trinitate*, nous pouvons faire nôtre le résumé, dense et très « conceptuel », de N. Den Bok sur la notion de *personne* pour Richard : « La définition de 'personne' selon Richard comprend les aspects suivants : substance, rationalité, individualité et avoir ou non une origine »⁷⁴³. Mais nous avons aussi tenté de montrer que ces concepts n'épuisent pas la pensée de Richard, rationnelle mais enracinée dans la contemplation spirituelle de l'amour-charité et l'incommunicabilité des personnes non substituables l'une à l'autre et pourtant en parfaite interdépendance dans la supersubstantialité de Dieu irréductible à une objectivation purement métaphysique.

⁷⁴² *In Patre omnis veritatis conceptio, in ejus Verbo omnis veritatis prolatio, in Spiritu sancto omnis veritatis auditio (...)* (Trinité, p. 408-409).

⁷⁴³ *Richard's definition of 'person' comprises the following aspects: substance, rationality, individuality and having or not having an origin* (N. DEN BOK, *op. cit.*, p. 212).

CONCLUSION

À la fin de la lecture du traité *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor, le lecteur peut admirer aussi, comme a écrit E. Kulesza, la qualité de la langue latine chez le Victorin : « Le latin de notre Victorin est parfait, classique. Ses expressions se distinguent par leur délicatesse et leur élégance. Parmi les descriptions des états mystiques, nous trouvons beaucoup de passages où se manifeste pleinement le talent poétique de l'auteur »⁷⁴⁴. Kulesza se réfère ici à l'ensemble des écrits de Richard, mais nous pouvons particulièrement observer lesdits traits stylistiques dans l'ouvrage que nous venons d'analyser. Dans le *De Trinitate*, nous avons un traité écrit avec élégance de style et un langage poétique, malgré le caractère ardu du sujet. Peut-être que la tournure poétique de cet écrit a grandement contribué à le faire apprécier de nos jours même si la lecture d'un traité de théologie trinitaire est souvent très aride.

Toutefois, si on lit entre les lignes dans cette remarque de Kulesza, la qualité littéraire des écrits de Richard est au service de leur originalité : leur caractère contemplatif. Nous y avons insisté au début de cette deuxième partie de notre travail. Il faut y revenir dans cette conclusion et parler de son importance dans la pensée de Richard. Nous devons en effet souligner deux points importants qui font l'originalité de cet ouvrage du Victorin : le caractère contemplatif du traité *De Trinitate*, avec les conséquences qui s'ensuivent, et, en deuxième lieu, la portée de la constitution et de la définition des *personnes divines* telles que nous sommes amenés à les comprendre dans le même traité.

D'abord, concernant le caractère contemplatif du traité de Richard, il faut préciser la notion même de *contemplation*. Nous aurons alors un cadre interprétatif pour réfléchir à cet aspect fondamental dans l'œuvre de Richard.

Dans le « traité de la charité » de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, celui-ci consacre une question au don de la *sagesse* (ST II-II, q. 45) dans le cadre des sept dons de l'Esprit-Saint. Au deuxième article de cette question, saint Thomas se

⁷⁴⁴ E. KULESZA, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor, op. cit.*, p. 9.

demande si « la sagesse a son siège dans l'intelligence »⁷⁴⁵. L'auteur avait déjà conclu auparavant que la sagesse implique une certaine rectitude de jugement selon les choses divines⁷⁴⁶. Dans l'article qui le précède immédiatement, Thomas avait fait remarquer ceci à propos de la sagesse comme don du Saint-Esprit : « La sagesse qui est un don est différente de celle qui est une vertu intellectuelle acquise, car celle-ci s'obtient par l'effort humain, et celle-là, au contraire, 'descend d'en haut', comme le dit saint Jacques »⁷⁴⁷. La sagesse dont parle ici Thomas ne vient pas de l'effort de l'intelligence, mais de Dieu lui-même. Ainsi, selon Thomas, c'est par une « certaine connaturalité » (*quandam connaturalitatem* – ST II-II, q. 45, a. 2, c.) par rapport aux choses divines que quelqu'un peut juger avec sagesse.

Ayant sous les yeux les considérations offertes par Thomas d'Aquin au sujet du don de la sagesse, nous avons un cadre pour considérer la valeur de la contemplation dans le labeur théologique de Richard de Saint-Victor. Si le sage est celui qui connaît les choses divines par *connaturalité*, nous pouvons conclure qu'un auteur contemplatif comme Richard est d'abord un sage. Et les noms de *sage* et *contemplatif* sont ici interchangeables. Pour confirmer cette affirmation, nous pouvons nous rapporter à Guillaume de Saint-Thierry, dont la pensée est ici tout à fait proche de celle de Richard :

« Dans l'âme qui languit d'amour et de désir », dit à son tour Guillaume de Saint-Thierry, « il arrive qu'une bienheureuse expérience livre soudain la présence de l'objet aimé (*Expositio altera super Cantica*, c. 2, PL 180, 516bc). Elle en vient alors non seulement à comprendre, mais pour ainsi dire à toucher, à manier, *experientiae manu*, les mystères divins, à tenir, à palper, *quodam experientis fidei argumento* (car l'expérience mystique, si elle prolonge la vie de foi, ne se situe pas hors de la foi), la substance même de son espérance » (*De natura et dignitate amoris*, c. 10, n. 31, PL 184, 399ab ; *Expos. alt. super Cantica*, c. 1, PL 180, 507cd)⁷⁴⁸.

Si nous avons dans le *De Trinitate* l'œuvre d'un contemplatif, il s'agit d'un texte venant de quelqu'un qui connaît par *connaturalité* le sujet dont il parle. Comme nous l'avons déjà dit, au début de cette partie, l'affirmation de Richard, selon laquelle le mot

⁷⁴⁵ *Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subjecto* (ST II-II, q. 45, a. 2).

⁷⁴⁶ *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas* (ST II-II, q. 45, a. 2, c.). Nous trouvons des affirmations similaires en ST II-II, q. 8, a. 6 et en ST II-II, q. 45, a. 1). Le jeune Thomas d'Aquin, dans son *Commentaire sur les Sentences*, avait déjà réfléchi à ce sujet (cf. 3 SS, d. 35, q. 2, a. 1, qt. 3 – *Videtur quod omnis actus intellectus ad vitam contemplativam pertineat*).

⁷⁴⁷ (...) *sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano : haec autem est « de sursum descendens », ut dicitur Jac. 3 [v. 15]* (ST II-II, q. 45, a. 1, ad 2).

⁷⁴⁸ J.-M. DECHANET, « V. La contemplation au XII^e siècle » in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2.2, deuxième partie, Paris, Beauchesne, 1953, c. 1951.

personne appliqué à Dieu vient du magistère de l'Esprit-Saint, nous indique son caractère contemplatif alors qu'il réfléchit spéculativement à la Trinité divine⁷⁴⁹.

Le caractère *contemplatif* de Richard nous rappelle une citation introduite par Saint Thomas dans sa *Somme de théologie* ; il s'agit encore de ST II-II, q. 45, a. 2, où l'auteur cite le Pseudo-Denys au sujet d'Hiérophée⁷⁵⁰ : « Denys, parlant d'Hiérophée, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne les choses divines non seulement parce qu'il les connaît, mais parce qu'il les éprouve »⁷⁵¹. Ce que Denys a pu dire d'Hiérophée, nous pouvons le dire aussi du contemplatif Richard.

On ne saurait trop insister sur cette dimension contemplative comme caractéristique d'un traité certes spéculatif mais qui vient de la plume et de l'esprit d'un spirituel. Richard, en effet, ne conçoit pas son travail comme pure spéculation intellectuelle, mais comme fruit d'un approfondissement en même temps intellectuel et mystique. Et, pour mieux le comprendre nous pouvons nous rapporter aux analyses philosophiques d'H. Bergson au sujet de la mystique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. « Les grands mystiques », écrit Bergson, « déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain »⁷⁵². C'est dans ce sens que Bergson a pu présenter Socrate comme un mystique, sans dire pour autant qu'il n'était pas un vrai philosophe : « Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons aujourd'hui ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison »⁷⁵³.

Le caractère contemplatif de Richard nous offre dans son *De Trinitate* un texte dont le trait principal est l'*expérience*, celle qui vient de la *connaturalité* entre l'esprit du contemplatif et le sujet qu'il expose. L'auteur cherche donc à approfondir l'*intelligence* d'un sujet à l'égard duquel il nourrit un amour profond. En même temps, il nous livre une réflexion argumentative et un *témoignage*. Toutes les considérations du Victorin au sujet des *raisons nécessaires* nous montrent la spécificité de son écrit où sa méthode est inséparable de la foi, « sans confusion et sans séparation ». Son traité est

⁷⁴⁹ Cf. *Trinité*, p. 238.

⁷⁵⁰ Personnage que le Pseudo-Denys présente comme son initiateur. Il est entré dans l'hagiographie byzantine aux IX^e-X^e s., à la suite de Denys l'Aréopagite (V. GRUMEL, « Hiérophée » dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1962, c. 728).

⁷⁵¹ (...) *Dionysius dicit [in 2 cap. de Div. Nom.] quod Hierotheus est perfectus in divinis « non solum discens, sed et patiens divina »* (ST II-II, q. 45, a. 2, c.).

⁷⁵² H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 88^e ed., Paris, Presses Universitaires de France (col. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1958, p. 32.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 38.

d'abord un approfondissement de l'objet de son amour qui lui est donné pleinement par la foi mais en rejoignant l'attente de son intelligence comme désir de connaître et de comprendre si tant est que la raison n'est pas seulement ratiocinante mais désir. En tout premier lieu, l'auteur a ressenti la joie de s'abandonner à un tel sujet avant de chercher à en donner une explication. Le « frui » , pour reprendre les mots de s. Augustin, précède le « uti » et mène à un « frui » renouvelé ayant même une dimension esthétique. L'argumentation et l'exposition s'ensuivent.

Ces éléments nous aident à comprendre l'abondance des exemples et la plasticité des arguments que nous trouvons dans le *De Trinitate*. Dans son argumentation il est assez naturel pour son auteur de trouver des comparaisons, puisque l'expérience a rendu son regard plus sensible aux réalités en cause. Autrement dit, comme son discours n'est pas né artificiellement d'analyses qui relèguent son sujet à distance, il peut apporter à son texte un caractère très *concret*. Pour cette raison, son texte prend une certaine liberté avec des concepts qui ne seraient pas assez rigoureux s'ils étaient réduits à une simple logique objectivante. Ils expriment plutôt ce qu'il porte dans son cœur.

Mais il faut dire plus et ne pas séparer l'attitude subjective et le fond du discours qui fait de l'*amour-charité* le centre de ce traité trinitaire. L'amour n'y est pas seulement paradigme ou modèle de compréhension il est la logique même de la compréhension dans l'approche de la Trinité divine. Nous n'avons pas d'abord ici un modèle psychologique, de saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, mais un *modèle amoureux*.

Dans l'étude des *processions trinitaires* (cinquième livre du traité), l'être *incommunicable* de chaque *personne divine* diffère pour chacune d'elle par la manière dont chacune donne et / ou possède l'amour. Et cette manière propre d'*exister* (et d'être) de chaque *personne divine*, en faisant toujours référence à l'*amour-charité*, nous montre le caractère particulier de la divinité chez Richard : en Dieu, il y a un continuuel *desaisissement* et *décentrement* de soi-même. L'*incommunicabilité* de chaque personne ne signifie point la fermeture de chaque personne sur elle-même. Tout au contraire, elle indique la manière dont chaque personne vit sa relation radicale envers les autres personnes au sein de cette même *supersubstance*. *Aimer*, en Dieu, signifie se *donner* radicalement. Et la radicalité d'un tel amour est si profonde qu'elle est *constitutive* de l'être divin et de chaque *personne*.

Ces considérations de Richard à propos de l'amour en Dieu nous amènent, de nouveau, à la notion d'*expérience*. À partir de ce qu'il nous a appris dans son *De*

Trinitate, nous concluons qu'en Dieu pulse une continuelle expérience d'amour donné et reçu, de don total et d'ouverture radicale, d'une manière si sublime que nous ne pouvons la trouver nulle part qu'en Dieu (en nous rapprochant ainsi de ce que pourrait dire un saint Anselme). Et en même temps, nous sommes renvoyés à ce qu'il y a de plus humain et de plus haut en nous, même dans notre imperfection native et fragile : l'expérience d'être aimés et d'aimer. Et nous avons la chance, dans certaines vies remarquables, marquées par la radicalité de l'amour, de discerner la profondeur et la beauté de cette réalité et entrapercevoir jusqu'où une telle radicalité amoureuse peut amener un être humain. A plus forte raison, c'est dans la contemplation de la Trinité divine, telle que nous la présente Richard de saint Victor dans son *De Trinitate*, que nous pouvons comprendre un peu mieux, et concrètement, comment cet amour est constitutif de chaque *personne divine*.

Saint Bernard de Clairvaux, contemporain et proche des fondateurs de l'Abbaye de Saint-Victor, nous offre le dernier mot dans cette conclusion. Il est tiré d'un sermon sur les Cantiques, cité par J. Leclercq dans son ouvrage *Saint Bernard mystique*. On ne saurait mieux dire l'unité entre contemplation et amour dans l'évocation du Dieu Trinité.

(...) Oui, le Fils se révèle à qui il veut, il révèle de même le Père. Il fait cette révélation par un baiser, c'est-à-dire par l'Esprit-Saint, comme en témoigne l'Apôtre lorsqu'il dit : « Dieu nous l'a révélé par son Esprit » (*1 Cor 2, 10*). En donnant l'Esprit par lequel il révèle, il se révèle aussi lui-même : il le révèle en le donnant, et le donne en le révélant. Or une révélation qui se fait par l'Esprit-Saint, non seulement éclaire l'esprit, mais enflamme l'amour, au dire de saint Paul : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (*Rm 5, 5*)⁷⁵⁴.

⁷⁵⁴ Cité par : J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Les grands mystiques »), 1948, p. 311. Leclercq cite ici le huitième *Sermon sur le Cantique des Cantiques* de Bernard. L'édition notée et la traduction de ce sermon est celle des « Sources chrétiennes » (SC 414) publié en 2006.

TROISIEME PARTIE

THOMAS D'AQUIN

1. SAINT THOMAS LECTEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR

La présence des manuscrits des auteurs de l'école de saint-Victor dans les bibliothèques d'Europe atteste le rayonnement de cette école en son temps et aussi dans sa postérité⁷⁵⁵. Certes, toute école de pensée a ses auteurs de proue. Les manuscrits de ces maîtres nous sont parvenus en plus grand nombre. Ils donnent leurs points de repère pour leurs confrères et successeurs, et c'est chez eux que l'on trouve les traits fondamentaux caractérisant leur école dans l'étude de l'histoire des idées.

Hugues et de Richard de saint-Victor sont les principaux maîtres de leur école. En prenant le critère de la diffusion des manuscrits, auquel nous venons de faire référence, l'importance de ces deux auteurs se montre incontestable. Le catalogue de P. Sicard, où les données apportées par Rudolf Goy sont actualisées⁷⁵⁶, nous donne des informations importantes, et de manière très fine. Le lecteur, en regardant les bibliothèques où se trouvent les manuscrits (et aussi leurs origines) peut vite mesurer le rayonnement de l'école victorine.

Mais il nous faut ajouter un autre critère pour enquêter à propos de la présence victorine dans l'histoire de la pensée : la référence aux penseurs de cette école dans les citations explicites faites par des auteurs de diverses époques. Des possibilités diverses

⁷⁵⁵ Prenons ici, comme exemple, l'affirmation de L. Holtz à propos de l'École d'Auxerre : « Enfin il me semble nécessaire de travailler en ayant constamment à l'esprit le rayonnement de 'l'école d'Auxerre' à la fois en son temps et longtemps après elle. En son temps ce rayonnement se marque par la circulation des élèves mais aussi des manuscrits : Auxerre, Fleury, Ferrières, Soissons, Laon, Reims sont des centres en relation constante. On peut se demander si Loup ne faisait pas exécuter à Fleury ou à Auxerre ses manuscrits personnels. D'autres liens sont décelables en particulier des liens multiples avec Lyon. Quant au rayonnement d'Auxerre longtemps après la mort de Remi, il se marque par la longue popularité de Remi lui-même, et par la présence dans toute l'Europe de la production auxerroise : si nombreux sont les manuscrits contenant les oeuvres d'Haymon, si loin soient-ils d'Auxerre dans le temps et dans l'espace, aucun n'est négligeable » (L. HOLTZ, « L'école d'Auxerre » dans D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (org.), *L'École carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi 830-908*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 141).

⁷⁵⁶ Cf. notre recension du catalogue *Iter Victorinum* dans : André Luís TAVARES, *École victorine*, in *RSPT* 100 (2016), p. 687-689.

d'analyse sont possibles à partir des citations⁷⁵⁷. Dans des enquêtes plus précises, il faut bien entendu ajouter des références implicites, et même des citations erronées (à la lumière des études plus récentes). Comme on le voit, les possibilités d'exploitation de l'analyse textuelle sont nombreuses et variées.

L'influence exercée par les auteurs est plus au moins forte. Par exemple, la prédominance de saint Augustin chez Boèce⁷⁵⁸ est claire, comme de celui-ci chez la plupart des auteurs de l'école de Chartres⁷⁵⁹. Nous pourrions dire de même d'Aristote chez Thomas d'Aquin. On reconnaît généralement que les grands Victorins, c'est-à-dire les deux plus connus, Hugues et Richard, occupent une importante place dans la constitution de l'école franciscaine. Il suffit, par exemple, de regarder les nombreuses références explicites faites à ces auteurs dans la *Summa* d'Alexandre de Hales – à tel point que cet auteur peut être considéré comme un important canal de diffusion de la pensée victorine au XIII^e siècle⁷⁶⁰.

Le cas d'un auteur peu cité chez un autre, mais très présent et positivement dans des questions charnières de celui-ci, appelle une attention particulière. Dans ce cas,

⁷⁵⁷ Voir à ce propos : G. DI BACCO, Y. PLUMLEY, *Citation, Intertextuality and memory in the Middle Ages and Renaissance*. Vol. 2 : « Cross-disciplinary perspectives on Medieval Culture », Liverpool, Liverpool University Press, 2013.

⁷⁵⁸ D. Bradshaw s'étonne que chez un connaisseur de la langue grecque comme Boèce, l'influence de saint Augustin soit presque unique : « It's striking that Boethius, whose facility in Greek could have opened for him the entire world of patristic theology, mentions only the work of Augustine. As we shall see, there is little sign either here or elsewhere that he read any of the other Church Fathers. Thus from the outset we are alerted to two salient features which set his work apart from those of earlier writers on the subject. One is that it will draw extensively from technical philosophy ; but other is that, apart from philosophy, its main inspiration will be Augustine » (D. BRADSHAW, « The *opuscula sacra* : Boethius and theology » dans J. MARENBOON (edit.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 109).

⁷⁵⁹ Par exemple, I. Caiazzo atteste l'importance du traité *De arithmetica* de Boèce dans la compréhension des textes théologiques de Thierry de Chartres, dans sa recherche : « (...) Yet, from the Carolingian renaissance onward, the scholarly *curriculum* was based on the seven liberal arts, and Boethius's *De arithmetica* soon became a canonical text for the study of arithmetic (...). Indeed, thanks in large measure to the discovery of the commentary on the *De arithmetica*, some of the more intractable or enigmatic pages in the theological writings as well as from the *Tractatus de sex dierum operibus*, have become more intelligible, and Thierry's whole philosophical project has gained greater clarity » (THIERRY OF CHARTRES, *The commentary on the De arithmetica of Boethius*, edited with an Introduction by I. CAIAZZO, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2015, p. ix). Voir aussi : J. FOLLON, « Pérennité de Boèce, philosophe et théologien » dans *Revue philosophique de Louvain* 90 (1992), 192-205. Nous lisons dans un texte de P. Courcelle : « « Après la période ingrate du XI^e siècle, le renouveau des études platoniciennes au sein de l'école de Chartres a pour effet de rendre un prestige exceptionnel à la Consolation. Quatre nouveaux commentaires paraissent au XII^e siècle, dont trois sont l'œuvre des meilleurs esprits de l'époque » (P. COURCELLE, « Saint Augustin et Boèce, la survie de leurs chefs-d'œuvre » dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 112 (1968), p. 530.

⁷⁶⁰ Dans ce sens, nous attendons la publication des résultats des recherches dirigées par D. Poirel, C. Angotti et S. Delmas, dans les séances des cycles « Autour d'Alexandre de Halès ». Nous remercions D. Poirel pour nous indiquer que la *Summa* d'Alexandre de Halès a été le principal moyen de divulgation de la pensée victorine au XIII^e siècle.

peut-être que l'auteur se rapporte à une autre source, pas celle qu'il privilégie ordinairement, pour un développement original ; ses auteurs habituels ne suffisent pas pour résoudre un problème qui se pose à lui. L'auteur a donc trouvé dans un penseur qui n'est pas son « maître » des éléments importants dans l'élaboration de la pensée. Tel est précisément le cas dans l'usage fait par Thomas d'Aquin de Richard de saint-Victor en ST I, q. 29, a. 1.

Les citations de maîtres trouvées chez des auteurs qui ne sont pas leurs disciples montre, comme la présence des manuscrits répandue en diverses régions (quelquefois assez éloignés du lieu de production du texte), l'importance, ou simplement le rayonnement, de cet auteur. Et s'il s'agit de quelqu'un jugé intéressant à l'époque, il ne peut pas être tout à fait ignoré.

Voici notre but avec ce chapitre : nous montrons que Thomas ne connaissait pas seulement un ouvrage de Richard – son traité trinitaire. Il a eu de recours à d'autres livres du même auteur. Cela veut dire que Richard fait partie du patrimoine intellectuel de Thomas d'Aquin ; celui-ci a pu assimiler les idées du Victorin et les utiliser en diverses occasions, alors même que l'influence de Richard n'est pas très présente ailleurs dans son oeuvre et que pour la notion de personne divine le traité *De Trinitate* est sa référence explicite. Pourtant, l'usage que Thomas fait de cette citation montre chez lui une connaissance plus large de Richard.

Une telle étude peut nous donner, bien sûr, plus d'outils pour vérifier la justesse des interprétations de Thomas envers Richard. Dans ce sens, l'article de D. Poirel « Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de saint-Victor : à propos de la nature humaine »⁷⁶¹ est un exemple très intéressant et dont la démarche est très précise. Mais avec les éléments ici présentés, nous pouvons aussi croiser les sujets au point d'approfondir l'intelligence de la réception de Richard de saint-Victor chez Thomas d'Aquin. Certes, le travail avec les textes n'est jamais achevé ; autrement dit, le croisement des passages peut toujours apporter de nouvelles possibilités d'interprétation.

Dans cette étude, notre but est plutôt historique, il s'agit d'une recherche préalable à une analyse philosophico-théologique des textes médiévaux. En l'absence de celle-ci, les dangers de projections anachroniques sont plus grands, puisque nous travaillons sur des textes produits à des époques assez éloignées de la nôtre. Bref, avec cette étude, nous souhaitons mieux comprendre – dans les bornes de notre méthode,

⁷⁶¹ AHDLMA 78 (2011), p. 195-228.

c'est-à-dire, à partir des citations explicites – comment Richard est présent chez Thomas en offrant des éléments pour une analyse plus précise et plus éclairante de l'interprétation que Thomas donne de Richard.

Certes, les citations explicites ne rendent pas à elles seules complètement compte des influences subies par un auteur. Comme l'affirme J.-P. Torrell : « (...) seule l'édition critique à venir (de la *Somme de théologie*) permettra une appréciation plus exacte de ce que Thomas doit à ses prédécesseurs et à ses contemporains. Il sera alors possible de juger en connaissance de cause de l'ampleur et des limites de son originalité »⁷⁶². Il nous manque donc encore des outils pour approfondir le sujet.

Au long de ce chapitre, le lecteur se rendra compte que souvent la citation faite par saint Thomas n'est pas exactement ce qu'on lit dans les textes du Victorin. Quelques précisions historiques peuvent nous aider à mieux comprendre la raison de ce phénomène. Nous pouvons dire que le texte que Thomas avait sous les yeux n'était pas celui des éditions scientifiques dont nous disposons aujourd'hui. Ainsi, son texte montre d'abord l'état du texte sur lequel travaillait Thomas.

Quelquefois cependant les différences sont dues au fait que Thomas n'est pas en train de faire des citations mot à mot, mais plutôt des résumés des avis de Richard. Et ces avis sont d'habitude fidèles à la pensée du Victorin, comme nous le vérifierons au cas par cas. Nous pourrions ainsi avoir une idée plus précise de la manière dont Thomas travaille à partir des textes qu'il utilise.

À côté de cette deuxième possibilité, il faut considérer ladite *mémoire volontaire* chez les médiévaux. Selon V. Fasseur, « la question de la mémoire volontaire de l'écrivain médiéval ne se pose pas seulement en termes, devenu classiques, d'intertextualité, mais de réécriture »⁷⁶³. La *mémoire volontaire* est une notion que nous pouvons comprendre comme une recreation littéraire. Ce n'est pas le cas dans les textes que nous analysons ici. Mais le rôle de la mémoire, étudié par les chercheurs du Moyen Âge, est à prendre en compte dans les citations que nous lisons au long de ce chapitre.

Il faut ajouter relativement aux citations non littérales ce que M.-D. Chenu dit à propos des florilèges. Au moment d'expliquer la large présence et le rôle des autorités dans les textes du Moyen Âge, dans son *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Chenu écrit :

⁷⁶² Torrell, p. 73.

⁷⁶³ V. FASSEUR, « La mémoire volontaire de l'écrivain médiéval : aspects et enjeux de la *remembrance* » dans *Littérature* 175 (2014), p. 6-22.

À part quelques exceptions, on s'en tenait alors, en tous domaines, à un enseignement élémentaire, alimenté de sous-produits, éloigné de toute systématisation théorique comme de toute composition esthétique, sans parler de la lourde hypothèque d'une langue artificielle : des recueils de textes choisis (*sententiae*), des collections de recettes spirituelles et de décisions canoniques, des compilations peu à peu organisées en florilèges d'auteurs ou en dossiers doctrinaux, transmettaient d'autorité un bon capital, mais aussi habitudeaient les esprits à ce genre littéraire primitif (...) ⁷⁶⁴.

Ainsi, comme troisième hypothèse, nous pouvons dire que Thomas avait sous ses yeux plutôt des florilèges des textes de Richard. Et cela peut expliquer ces variations.

Toutes ces possibilités s'inscrivent dans ce que G. Geenen appelait l'effort du chercheur pour « reconstituer la bibliothèque (florilèges, chaînes de textes, extraits, etc...) » de l'auteur étudié ⁷⁶⁵. Ces problèmes historiques aident surtout à comprendre que le travail spéculatif porte sur des sources spécifiques, sous une modalité très spécifique chez les scolastiques.

Richard de Saint-Victor est cité par Thomas d'Aquin en 7 de ses œuvres, à savoir : 1) les quatre livres du *Commentaire aux Sentences* ; 2) la *Somme de théologie* ; 3) le *De Veritate* ; 4) le *De Potentia* ; 5) le *Contra errores graecorum* ; 6) le *De 108 articulis* ; 7) le *Super Boetium de Trinitate* ; 8) le *De spiritualibus creaturis* ; 9) la *Postilla super Psalmos*. Nous avons groupé les quatre derniers titres de cette liste sous le titre « Dernières citations », puisque nous ne trouvons qu'une seule citation dans chacune des dites œuvres. L'ordre de cette liste est chronologique.

En lisant cette liste, on repère vite que Thomas ne cite pas Richard dans ses commentaires bibliques ni dans ses sermons, mise à part une brève citation dans la *Postilla super Psalmos*. Saint Thomas se tourne vers Richard pour les textes de synthèse.

1.1 Commentaire des Sentences de Pierre Lombard

Le travail de bachelier sententiaire, c'est-à-dire, de commentateur des *Sentences* de Pierre Lombard, constituait la deuxième étape dans la marche vers la maîtrise en théologie. D'abord, il fallait commenter la Bible – cependant, « (...) il n'est pas sûr que

⁷⁶⁴ M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/J. Vrin, 1950, p. 107.

⁷⁶⁵ G. GEENEN, « L'usage des *auctoritates* dans la doctrine du baptême chez s. Thomas d'Aquin » dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938), p. 280.

Thomas ait jamais vraiment porté le titre de bachelier biblique »⁷⁶⁶. Et après le travail avec les *Sentences*, il restait la dernière étape, où le bachelier formé (*baccalarius formatus*) avait « pour tâche principale d'assister son maître dans les disputes »⁷⁶⁷.

Le livre du Lombard, personnalité très liée à l'école victorine, a été introduit à l'université par Alexandre de Halès. Selon C. Angotti, Alexandre fut le premier à se servir du texte des *Sentences* comme base de son enseignement, de 1223 à 1227⁷⁶⁸. Ce maître franciscain a donc ouvert une très longue liste de commentateurs, dans laquelle nous trouvons des théologiens comme Albert le Grand et Luther⁷⁶⁹.

La grande liberté entretenue par les auteurs à l'égard du texte du Lombard fait que leurs « commentaires » deviennent des œuvres théologiques originales, où nous trouvons assez souvent non une simple explication du texte de référence, mais un vrai déploiement de la pensée du commentateur. De cette manière, nous trouvons dans le *Commentaire* de saint Thomas une œuvre théologique originale, témoin du début de son enseignement et de la pensée du jeune dominicain. Pour cette raison, par rapport au sujet de notre recherche, même si Pierre Lombard, l'auteur des *Sentences*, était nettement influencé par l'enseignement reçu à l'abbaye de Saint-Victor, à Paris (notamment par Hugues)⁷⁷⁰, nous ne pouvons pas simplement affirmer que la pensée de

⁷⁶⁶ Torrell, p. 84.

⁷⁶⁷ Torrell, p. 65.

⁷⁶⁸ Cf. C. ANGOTTI, « Les débuts du Livre des *Sentences* comme manuel de théologie à l'Université de Paris », dans P. HURTUBISE (ed.), *Université, Église, Culture : l'université catholique au Moyen Âge* (actes du 4^{ème} symposium Katholike Universiteit Leuven, 11-14 mai 2005), Paris, Fédération internationale des Universités catholiques, 2007, p. 59-126. Nous lisons aussi dans un article de V. Doucet, daté de 1946 : « Roger Bacon deploras in his Opus Minus 10 as one of the principal vices of the study of theology the abandonment of the Book of the Bible in favor of the Sentences of Peter Lombard, and he attributes responsibility for this sin to Alexander, the first he says to introduce this usage to Paris: *Alexander fuit primus qui legit*; that is to say, the first to supplant the Bible by the Sentences in teaching » (V. DOUCET, « A new source of the *Summa fratris Alexandri* : the Commentary on the Sentences of Alexander of Hales » dans *Franciscan Studies* 6 (1946), p. 413).

⁷⁶⁹ Une grande liste de commentateurs des *Sentences* peut être trouvée sur le site *Magister Sententiarum* (<http://magistersententiarum.com>), dirigé par M. Ozilou.

⁷⁷⁰ « Le premier document qui fasse mention de Pierre Lombard est une lettre de saint Bernard à Gilduin, abbé de Saint-Victor, priant celui-ci de donner l'hospitalité à Pierre durant son séjour à Paris comme lui-même l'avait fait pour un séjour à Reims : *Dominus Lucensis episcopus, pater et amicus noster, commendavit mihi venerabilem P. Lombardum, rogans ut ei parvo tempore, quo moraretur in Francia causa studii, per amicos nostros victui necessaria providerem ; quod effeci quamdiu Remis moratus est (...)* (*Epist.* 410, PL 182, 619a ; *S. Bernardi Opera*, éd. J. Leclercq, H. Rochais, t. 8, Rome, 1977, p. 391, lettre écrite vers 1133-1136). (...) Pierre pensait ne faire qu'un bref séjour à Paris (*per breve tempus*). Mais il décida d'y rester plus longuement, comme hôte à la table des étudiants pauvres de Saint-Victor, probablement sur les instances d'Hugues de Saint-Victor et de l'abbé Gilduin. En effet, les *Sentences* révèlent un usage constant du *De sacramentis christianae fidei* de Hugues et font quelques références à ses œuvres plus courtes. Pierre fréquenta donc l'école de Hugues avant la mort de celui-ci (11 février 1141) : 'Hugues, théologien, a fourni à Pierre Lombard non seulement son inspiration, mais souvent son texte' (R. BARON, *Hugues et Richard de Saint-Victor*, Paris, 1961, p. 38) (I. BRADY, « Pierre Lombard » dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 12.2, Paris, Beauchesne, 1986, c. 1604-1605). Mais tous les Victorins n'ont pas apprécié Pierre Lombard. Gauthier de Saint-Victor a écrit (mort vers 1180) contre le Maître des

saint Thomas dans son *Commentaire aux Sentences* n'ait été qu'indirectement influencée par les Victorins à travers l'écrit du Lombard. Ainsi, nous choisissons dans notre recherche un critère textuel pour évaluer la présence de la pensée de Richard de Saint-Victor, chez saint Thomas : les citations explicites, comme nous venons de dire en haut.

Nous trouvons, dans les lignes qui suivent, la présentation et l'étude à propos des citations explicites de Richard de Saint-Victor sur le texte du *Commentaire aux Sentences* fait par Thomas d'Aquin. Le lecteur se rendra compte de deux aspects principaux : 1) Thomas d'Aquin connaît d'autres textes de Richard que celui de son principal traité *De Trinitate* ; 2) Richard n'est pas du tout un auteur anodin au XIII^{ème} siècle pour les maîtres non franciscains.

1.1.1 Livre I : À propos de la doctrine trinitaire de Pierre Lombard

1.1.1.1 Dist. 3, q. 1, a. 4, 3 : raison et révélation

Le problème abordé dans le passage où nous lisons la première citation est celui de la possibilité de connaître la Trinité divine à partir des œuvres de la création. Ainsi, dans la distinction 3 de son *Commentaire*, saint Thomas s'emploie à réfléchir à la possibilité de connaître Dieu à partir de ses créatures⁷⁷¹. L'article 4 porte sur la question suivante : « Est-ce que les philosophes ont une connaissance naturelle de la Trinité à partir des créatures ? »⁷⁷². Saint Thomas se rapporte à Richard dans le troisième argumentation de cet article, avant sa réponse :

En outre, Richard de Saint Victor [de la I Trinité, ch. IV] dit : « Je crois sans aucun doute que pour toute explication de la vérité qui doit nécessairement exister, les arguments, non pas ceux qui se présentent sous une forme probable, mais plutôt ceux qui sont nécessaires, ne manquent pas ». Mais il est nécessaire de connaître la Trinité. Il semble donc que pour cette connaissance

Sentences, parmi d'autres, dans son *Contra quatuor labyrinthos Franciae*. A propos de ce texte de Gauthier D. Poirel écrit : « Son ouvrage le plus fameux est un pamphlet en quatre livres Contre les quatre labyrinthes de la France, entendons contre quatre maîtres contemporains, Pierre Abélard, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers (le chancelier) et Gilbert de la Porrée, que le prieur accuse d'hérésie avec une intranquillité souvent injuste » (D. POIREL, « L'école de Saint-Victor au Moyen Âge : bilan d'un demi-siècle historiographique » dans *Bibliothèque de l'école de chartes* 156 (1998), p. 200).

⁷⁷¹ *Incipit ostendere quomodo per creaturam potuerit cognosci Creator* (SS 1, p. 80).

⁷⁷² *Utrum philosophi naturali cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis* (SS 1, p. 97). Ici nous avons modifié légèrement la traduction de S. Pronovost, en traduisant *utrum* comme « est-ce que » au lieu d'oublier cette conjonction.

les philosophes ont pu posséder des arguments. Ce qui apparaît aussi à partir des preuves introduites plus haut [dist. 2, art. 4], par lesquelles on prouve la Trinité⁷⁷³.

La conclusion de saint Thomas dans cet article est très claire, d'après la première phrase de sa solution : « Je réponds en disant qu'on ne peut arriver à la connaissance de la Trinité par la raison naturelle (...) »⁷⁷⁴. Nous ne lisons pas un avis différent dans la *Somme de théologie*⁷⁷⁵. Ainsi, au début de la réponse au troisième argument, nous lisons : « En troisième lieu il faut dire que si les paroles de Richard s'entendent absolument, à savoir que tout ce qui est vrai peut être prouvé par la raison, cela est manifestement faux ; car les premiers principes connus par soi ne sont pas prouvés »⁷⁷⁶. L'avis selon lequel nous n'avons pas besoin de prouver les premiers principes, déjà connus par eux-mêmes, vient des *Seconds Analytiques* (I, c. 2) d'Aristote. E. Treppanier précise à propos de cette sentence autour des premiers principes : « Il s'agit en effet de reconnaître une connaissance préexistante puisque le principe est une proposition universelle et qu'il ne saurait être dans la réalité sous cet état même de proposition universelle »⁷⁷⁷.

Dans l'argument cité, nous lisons donc une citation du *De Trinitate* de Richard ; elle est extraite précisément du quatrième chapitre du premier livre, où il est question de la « substance divine ». Or, nous sommes dans la partie du traité où Richard expose sa méthode. Il veut parler de Dieu à partir des « raisons nécessaires », un concept assez proche des *premiers principes* d'Aristote. Donc l'usage du terme *raison* par Richard, dans le parcours qu'il a choisi pour son *De Trinitate*, n'est pas opposé à l'approche thomasienne et son recours aux *premiers principes*. Nous n'avons pas besoin de les démontrer, car ils sont par eux-mêmes évidents.

En effet, le chemin choisi par Richard est celui, dans un premier moment, de se passer de l'autorité, même celle de l'Écriture, pour *montrer* par ces raisons la cohérence

⁷⁷³ Item, Richardus de Sancto Victore, I De Trinit., cap. IV, dicit : « Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo et necessaria argumenta non desunt ». Sed necessarium est cognoscere Trinitatem. Ergo videtur quod ad ipsius cognitionem philosophi rationem habere potuerunt. Quod etiam videtur ex probationibus supra inductis, quibus Trinitas probatur (SS 1, p. 97).

⁷⁷⁴ Respondeo dicendum, quod per naturalem rationem non potest perveniri in cognitionem Trinitatis personarum ; (...) (SS 1, p. 98).

⁷⁷⁵ Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire (ST I, q. 32, a.1, respondeo).

⁷⁷⁶ Ad tertium dicendum, quod si dictum Richardi intelligatur universaliter, quod omne verum possit probari per rationem, est expresse falsum ; quia prima principia per se nota non probantur (SS 1, p. 98).

⁷⁷⁷ E. TRÉPANIER, « La connaissance des premiers principes : une interprétation » dans *Laval théologique et philosophique* 4 (1948), p. 290. L'auteur voit dans la position d'Aristote « un juste milieu entre le sensualisme et l'innéisme », et que « Saint Thomas et ses commentateurs, en particulier Cajétan et Jean de Saint-Thomas, ne l'ont pas comprise autrement » (*Ibidem*, p. 289).

logique des mystères de la foi chrétienne, et notre auteur le fait à partir de principes logiques universels (comme la nécessité de l'alterité dans la *ratio* de l'amour) ; donc de ces principes qui sont des *premiers principes*. Ce chemin méthodologique n'est pas opposé à celui de Thomas d'Aquin. On peut l'en rapprocher. Si Thomas souhaite harmoniser les données de la raison et de la foi (en gardant la spécificité de chacune), nous lisons chez Richard un chemin plus proche de celui d'Augustin (chercher non pour croire, mais pour comprendre). Le Victorin part des données de sa foi, et cherche à présenter son caractère raisonnable. Alors que saint Thomas met en garde contre le risque de *mépris des infidèles (irrisio infidelium)*⁷⁷⁸ pour ce type d'arguments, Richard veut montrer que n'importe quel sujet de foi peut être compris et accepté comme raisonnable, à partir des *raisons nécessaires*.

L'évaluation pondérée de Thomas montre qu'il connaît bien Richard, et sait que l'usage de *raison* dans le texte cité n'est pas absolu chez celui-ci. Lisons les premières lignes du quatrième livre du *De Trinitate*, où le Victorin présente sa réflexion au sujet des *personnes divines*. À cet endroit, il devient clair que les *premiers principes* d'Aristote et les *raisons nécessaires* chez Richard sont équivalents. Nous lisons ces mots au troisième chapitre du livre 4 :

Vous allez me dire : je ne peux pas douter des réalités expérimentales, même si elles dépassent notoirement la capacité de l'homme. J'ajoute donc : il y a des choses incompréhensibles, dont l'existence, pour vous, n'est pas douteuse et qui cependant ne vous sont pas données dans l'expérience. Car il existe bien des réalités que des raisons manifestes imposent à l'esprit humain et qu'il est cependant incapable de comprendre⁷⁷⁹.

Richard reconnaît ici que des réalités sont posées comme existantes sans être tout à fait compréhensibles pour la raison humaine. Leur réalité s'impose à l'esprit humain, comme celle des *premiers principes*. Elles ne sont pas illogiques. Mais l'homme n'est pas capable de saisir entièrement leur origine. Le cheminement de Richard (celui des *raisons nécessaires*) est différent de celui de saint Thomas sans être absolument exclu par celui-ci.

En conclusion, nous pouvons dire que Richard et Thomas ont le même avis à propos des *premiers principes* et des *raisons nécessaires*. Cela sera important dans le

⁷⁷⁸ *Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium* (ST I, q. 32, a. 1, respondeo).

⁷⁷⁹ *Sed, si te dicis expertis nullo modo posse dubitare, etiamsi videantur humanae capacitatis modum excedere, addo quod quaedam, quae sunt incomprehensibilia, esse non dubitas, quae tamen per experientiam non probas. Multa namque ratio manifesta latere non sinit, ad quae tamen comprehendenda mens humana non sufficit* (Trinité, p. 232-233).

développement de notre recherche sur la Trinité. Assurément cependant Thomas d'Aquin n'est pas d'accord sur le fait qu'il soit possible de connaître la Trinité divine à partir de la création. Nous ne voulons pas faire coïncider absolument la position de Richard et celle de Thomas. Mais elles ne nous semblent pas s'exclure. Richard en effet dans son *De Trinitate* dit qu'il cherchait de présenter « à l'appui de notre croyance, des raisons non seulement plausibles, mais nécessaires, et d'élucider, d'expliquer la vérité pour mettre en valeur les enseignements de notre foi »⁷⁸⁰. Il n'existe pas de *raisonnes nécessaires* comme principe de raisonnement théologique chez Richard sans la foi.

1.1.1.2 Dist. 12, q. 1, a.3 co. : l'égalité du Père et du Fils envers la spiration de l'Esprit

Dans la distinction 12, saint Thomas traite de la procession de l'Esprit Saint. La question a été abordée dès la distinction 11, et elle aboutira à la 14^{ème}. Plus précisément, dans la distinction 12, saint Thomas examine si l'Esprit provient d'abord ou plus pleinement du Père que du Fils⁷⁸¹. Ainsi, la distinction 12 approfondit la onzième, dans laquelle l'auteur s'interroge sur la provenance de l'Esprit Saint et du Père et du Fils⁷⁸². Dans la distinction 13, le sujet est la différence dans les modes de provenance du Fils et de l'Esprit ; l'Esprit tout en étant de la substance du Père, n'est pas appelé Fils ou *engendré*, mais *celui qui procède*⁷⁸³. Enfin, dans la 14^{ème} distinction, saint Thomas montre l'aspect double et concomitant de la procession de l'Esprit⁷⁸⁴.

Richard est donc cité dans le troisième article de la 12^{ème} distinction. Voici le texte du *Commentaire* :

Mais si nous considérons le principe lui-même, à savoir la puissance de spiration, puisqu'en cela le Père et le Fils ne se distinguent pas, on ne peut dire que la spiration vient du Père par l'intermédiaire du Fils. Mais si nous considérons ceux-là même qui posent cette opération et qui sont distincts, et qui en cela fournissent un suppôt à la spiration, alors il y a là une médiation selon qu'il y a là un ordre de nature : car le Fils vient du Père et l'Esprit-Saint vient simultanément du Père et du Fils. C'est pourquoi Richard dit que la génération dans les Personnes divines vient immédiatement du Père, mais que la procession de l'Esprit-Saint est en un sens médiate et en un autre sens immédiate. Elle est immédiate quant à la puissance de

⁷⁸⁰ (...) *non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire* (Trinité, p. 70-71).

⁷⁸¹ *Utrum Spiritus sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio* (SS 1, p. 286).

⁷⁸² *Quod Spiritus sanctus procedit a Patre et a Filio* (SS 1, p. 271).

⁷⁸³ *Quare Spiritus sanctus, cum sit de substantia Patris, non dicatur Filius vel genitus, sed tantum procedens* (SS 1, p. 297).

⁷⁸⁴ *Quod gemina est processio Spiritus sancti* (SS 1, p. 312).

spiration qui est une seule spiration du Père et du Fils et aussi quant au supposé même du Père qui est immédiatement le principe de la procession car c'est Lui et le Fils qui posent simultanément cette opération. Mais elle est médiate en tant que le Fils, qui pose cette opération, vient du Père⁷⁸⁵.

Ici, Thomas reçoit dans son système, et avec sa manière propre de distinguer, les éléments qui chez Richard distinguent une personne de l'autre. Saint Thomas utilise les idées de Richard que nous lisons au livre 5 de son *De Trinitate*, où il est question des processions trinitaires. Les processions sont comprises à la lumière de l'amour ; et cet amour est la source même de l'être personnel dans la Trinité ; chaque manière de le posséder constitue l'être même, *incommunicable*, de chaque personne. Il y a une personne qui ne fait que donner l'amour, le Père. Une autre qui le reçoit et aussi le donne, le Fils. Et une troisième qui le reçoit seulement, l'Esprit. Le binôme *amour gracieux / amour obligé*, que nous avons étudié chez Richard, est au fond de cette réflexion. Voici les paroles du Victorin :

Il faut remarquer que les propriétés ne diffèrent que selon le nombre des personnes qui communiquent l'être. La première personne ne tient son être d'aucune autre ; la seconde le tient d'une seule uniquement ; la troisième le tient de deux. Dans l'hypothèse où le nombre des personnes serait plus considérable, il faudrait retrouver pour toutes le même genre de progression⁷⁸⁶.

Ces processions caractérisent donc ce qu'il y a de *propre* et d'*incommunicable* chez chaque personne divine. Ainsi, dans son cadre plus général, la réflexion que nous lisons au cinquième livre du *De Trinitate* de Richard est analogue à l'étude des *actes notionnels* chez Thomas. Dans le premier article de ST I, q. 41 question, au *sed contra*, Thomas dit : « Saint Augustin dit qu' 'il est propre au Père d'engendrer le Fils'. Or engendrer est un acte. Il faut donc poser des actes notionnels en Dieu »⁷⁸⁷. En fait,

⁷⁸⁵ *Si autem consideramus ipsum principium, scilicet potentiam spirativam, cum in hoc non distinguantur Pater et Filius, non potest dici spiratio esse a Patre, mediante Filio. Si autem consideramus ipsos spirantes qui distincti sunt, et secundum hoc praebent suppositum spirationi, sic est ibi mediatio, secundum quod est ibi ordo naturae : quia Filius est ex Patre et Spiritus sanctus simul a Patre et Filio. Unde dicit Richardus, V De Trinitate, cap. VI et VII, col. 952, quod generatio in divinis est a Patre immediate ; sed processio Spiritus sancti quodammodo est mediate et quodammodo immediate. Immediate quantum ad virtutem spirativam, quae est una Patris et Filii, et iterum quantum ad ipsum suppositum Patris quod immediate est principium processionis ; quia ipse simul et Filius spirant. Sed mediate, in quantum Filius, qui spirat, est a Patre (SS 1, p. 294).*

⁷⁸⁶ *Notandum autem quomodo hujusmodi differentia proprietatum in solo constet numero producentium. Nam prima earum habet esse a nulla alia, secunda ab una sola, tertia vero a gemina. Et si numerus earum in plures abundaret, eundem progressionis tenorem per omnes inveniri oporteret (Trinité, p. 330-331).*

⁷⁸⁷ (...) *Augustinus dicit : « Proprium Patris est, quod Filium genuit ». Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis (ST I, q. 41, a. 1, sed contra).* Nous ne trouvons pas ces mots chez Augustin, néanmoins.

Thomas affirme dans sa réponse : « Dans les Personnes divines, la distinction se prend selon l'origine. Mais une origine ne peut se désigner convenablement que par des actes. Quand donc on a voulu désigner l'ordre d'origine entre les Personnes divines, il a bien fallu attribuer aux Personnes des actes notionnels »⁷⁸⁸.

Chez Richard, l'origine et la constitution de chaque personne se trouve dans sa manière de *posséder* l'amour. Et cette *possession* indique aussi l'ordre entre les personnes divines. Chez Thomas, dont la distinction porte sur leurs origines (les *processions*), cet ordre est signifié dans les actes notionnels.

Ce qu'il est important de relever ici c'est que saint Thomas offre à son lecteur une lecture attentive de Richard. Il connaît l'auteur qu'il cite, au point d'utiliser ses intuitions dans son étude. La citation n'est pas comprise isolément de son contexte. Thomas a lu et étudié le traité *De Trinitate*. Pour cette raison, il peut utiliser ses intuitions dans son texte, sans besoin d'une citation directe – la référence ici synthétise l'idée de Richard au cinquième livre de son œuvre.

1.1.1.3 Distinction 23, q. 1

Ensuite, nous trouvons des textes de Richard de Saint-Victor en deux passages de la Distinction 23. Il s'agit d'une distinction très importante dans le cadre de notre recherche, puisque c'est en elle que saint Thomas traite du nom de *personne*⁷⁸⁹.

Le premier passage se trouve dans le deuxième article de la première question. C'est dans ce texte que saint Thomas s'interroge pour savoir si l'usage du nom de *personne* convient ou pas à Dieu⁷⁹⁰. La citation de Richard se trouve dans la réponse à la troisième argumentation. Il est intéressant de citer ici cette argumentation (c'est-à-dire, l'*ad tertium*), avant de nous rapporter à sa réponse : « En outre, *personne* dit ce qui soutient la propriété d'un être, ou ce qui subsiste. Mais, comme nous l'avons dit à partir des paroles de saint Augustin, on ne dit pas proprement de Dieu qu'il soutient quelque

⁷⁸⁸ (...) *in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad designandum igitur ordinem originis in divinis necessarium fuit attribuer personis actus notionales* (ST I, q. 41, a. 1, respondeo).

⁷⁸⁹ Dans l'édition de P.-M. Mandonnet, nous trouvons ce titre à la Dist. 23 : *De hoc nomine quod est « persona » : quod cum secundum substantiam dicatur, tamen pluraliter, nec singulariter in summa accipitur* (SS 1, p. 546).

⁷⁹⁰ *Utrum nomen « persona » dicatur proprie de Deo* (SS 1, p. 558).

chose qui est en lui. Ce n'est donc pas proprement qu'il est appelé 'personne' »⁷⁹¹. Saint Thomas fait ici référence à un texte antérieur de son *Commentaire aux Sentences*, à savoir, la 8^{ème} distinction, où il a cité le traité *De Trinitate* de saint Augustin, lorsque celui-ci est en train de réfuter les Ariens par la théorie des relations :

Concevons donc Dieu, si nous pouvons, autant que nous pouvons, bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans nécessité, au premier rang mais sans place, enveloppant tout mais sans être extérieur, partout présent mais non localement, éternel mais hors du temps, auteur des choses changeantes sans changer lui-même, étranger à toute contrainte. Quiconque conçoit Dieu de cette façon-là, s'il ne peut pas encore découvrir parfaitement ce qu'il est, veille du moins religieusement, pour autant qu'il peut, à ne point lui attribuer ce qu'il n'est pas⁷⁹².

Dans sa *solutio*, saint Thomas soutient que le terme *personne* est convenable à Dieu, comme aux hommes et aux anges, en respectant ce qui est propre à la nature divine dans son usage – avec un discours constitué de manière plus excellente à l'égard de Dieu (*nobiliori modo*)⁷⁹³. Ici nous sommes dans la même dynamique situant la définition de personne à l'égard de l'être de Dieu que celle de ST I, q. 29, a. 3, *ad quartum*.

Ensuite, nous trouvons donc dans l'*ad tertium* une référence à Richard :

Il faut dire en troisième lieu qu'en Dieu rien ne soutient autre chose selon la réalité mais seulement selon la manière de le comprendre, selon qu'on l'entend comme soutenant une propriété soit personnelle soit essentielle selon qu'on l'appelle substance, et comme existant sous, selon qu'on l'appelle subsistance : néanmoins cependant, parce qu'en réalité il n'y a rien là qui soit sous un autre, c'est pourquoi Richard de Saint-Victor [*De la Trinité*, IV, ch. XX], voulant parler au sens propre, dit que les personnes divines ne subsistent pas, mais existent, c'est-à-dire selon qu'elles se distinguent par leurs propriétés d'origine selon lesquelles une personne procède d'une autre, et sous lesquelles elles ne sont pas placées à la manière d'un sujet ; et c'est pourquoi il ne dit pas des personnes divines qu'elles sont des subsistances, mais des existences⁷⁹⁴.

⁷⁹¹ Item « persona » dicitur quae substat alicui proprietati, vel subsistit. Sed, sicut supra dictum est ex verbis Augustini, Deus non dicitur proprie substare alicui quod in ipso est. Ergo non proprie dicitur « persona » (SS 1, p. 559).

⁷⁹² (...) ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentiam creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihique patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit (DT I, p. 426.427-429).

⁷⁹³ Cf. SS 1, p. 559.

⁷⁹⁴ Ad tertium dicendum, quod in Deo secundum rem nihil ponitur sub aliquo ; sed tantum secundum modum intelligendi prout intelligitur substans proprietati sive personali, sive essentiali, secundum quod dicitur substantia ; et esse sub, secundum quod dicitur subsistentia : nihilominus tamen quia secundum rem nihil ibi est sub alio, ideo Richardus de Sancto Victore, lib. IV De Trinitate, c. Xx, col. 943, volens proprie loqui, dicit, quod personae divinae non subsistunt, sed existunt, inquantum scilicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia, quibus non supponuntur per modum subjecti ; et ideo divinas personas non dicit esse substantias, sed existentias (SS 1, p. 560).

Ici, saint Thomas touche la définition même de *personne divine* chez Richard. Nous lisons dans le 4^{ème} livre du traité de Richard : « Le terme d'*existence*, comme on le voit par ce qui précède, désigne celui qui possède l'être substantiel et cela en raison d'une certaine propriété (...). Le propre de la nature divine est de posséder l'être supersubstantiel, mais sans création ni commencement »⁷⁹⁵. De nouveau, Thomas fait référence à Richard sans citer littéralement son texte ; il livre à son lecteur l'avis du Victorin de manière résumée et correcte. Voici confirmé ce que nous avons déjà observé dans la Dist. 12 de ce premier livre.

Ici, il faut rappeler les réserves exprimées par Richard, au quatrième livre du *De Trinitate*, à propos de l'usage même du terme *subsistance* – nous avons déjà abordé cette question dans notre étude sur le *De Trinitate* de Richard. Il trouve le terme confus, et pense n'utiliser à sa place que le nom de *personne*⁷⁹⁶.

En outre, l'usage fait de *subsistance* par Richard, au premier livre de son traité, l'identifie à l'*incommunicabilité*, puisque ce qui subsiste est ce qui est propre à quelqu'un et ne peut pas subsister chez un autre⁷⁹⁷. Il abandonne cependant l'usage de *subsistance* ensuite.

Pourtant, saint Thomas, dans sa *Somme de théologie*, défend l'usage de *subsistentia*, comme synonyme de *hypostasis*, pour écarter une mauvaise compréhension de *substantia* en théologie trinitaire. Il écrit : « De même que pour Dieu nous employons le pluriel trois personnes ou trois subsistances, ainsi les Grecs disent trois hypostases. Mais le mot *substantia*, qui, à considérer le sens propre du terme, correspond à *hypostasis*, prête à équivoque en latin, puisqu'il signifie tantôt l'essence et tantôt l'hypostase. C'est pour éviter cette occasion d'erreur, qu'on a préféré traduire *hypostasis* par *subsistentia*, plutôt que par *substantia*⁷⁹⁸.

Revenons à la petite remarque que nous venons de faire par rapport à la proximité de l'usage fait par Thomas du texte de Richard ici et dans ST I, q. 29. L'idée selon laquelle les termes de la définition de *personne* doivent être compris de manière

⁷⁹⁵ *Nomine existentiae, ut ex superioribus patet, intelligitur quod habeat substantiale esse et ex aliqua proprietate (...). Proprium est divinae naturae habere supersubstantiale esse, sed sine creatione et inchoatione* (Trinité, p. 262-263).

⁷⁹⁶ Cf. Trinité, 236-237.

⁷⁹⁷ Voci ce que nous lisons chez Richard : *Incommunicabilis itaque est danielitas, ut diximus, quia sic est subsistentia substantiae unius ut non possit esse alterius* (Trinité, p. 130).

⁷⁹⁸ (...) *sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen « substantiae », quod secundum proprietatem significationis respondet « hypostasi », aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim ; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro « hypostasi » transferre « subsistentiam », quam « substantiam » (ST I, q. 29, a. 2, ad 2).*

toute particulière quand il s'agit de l'être divin, Thomas le tient de l'autorité de Richard, comme les citations fournies ci-dessus le montrent.

Enfin, le deuxième passage où Thomas cite Richard se trouve au 4^{ème} article de cette même question. Nous trouvons une assez longue citation de Richard de Saint-Victor dans le deuxième *sed contra*.

Saint Thomas s'interroge pour savoir si le terme de *personne* est prédiqué en Dieu au pluriel ou non⁷⁹⁹. Voici le passage dans lequel nous trouvons la citation du texte de Richard :

Par ailleurs, c'est là ce qui apparaît au moyen des paroles de Richard de Saint-Victor [IV *De la Trinité*, ch. XIX] : « Si *personne* signifiait seulement l'existence substantielle et ne consignifiait rien d'autre, ceux qui craignent là où il n'y a pas lieu de craindre craindraient avec raison que les personnes divines soient appelées personnes selon la substance » ; en raison de quoi il dit qu'il y a une multiplicité de personnes⁸⁰⁰.

Il faut d'abord localiser le texte de Richard. Nous savons qu'il se trouve dans le livre 4 du *De Trinitate*, où il est question des *personnes*. G. Salet, dans son édition et traduction à ce texte, a donné au chapitre XIX le titre: « Pluralité des existences et unité de substance ».

Au plan de la présentation du texte, remarquons que nous lisons des périodes inversées, si l'on compare la citation de saint Thomas avec le texte de Richard. Celui-ci commence avec la citation du Psaume 13, 5 (« qui craignent où ... »)⁸⁰¹. Thomas commence, comme nous pouvons lire en haut, par « Si 'personne' ... ». Pourtant, ce changement ne touche pas le sens de la phrase. Il peut indiquer néanmoins la diversité des présentations dans les manuscrits disponibles à Thomas et à l'éditeur G. Salet.

L'argumentation de Richard, dont Thomas se sert ici, part de la critique de ceux qui n'aiment pas l'usage du terme *personne* chez Dieu, puisqu'il peut amener à poser en Dieu trois substances. C'est justement ce danger que l'approfondissement proposé par Richard dans son traité veut écarter. Il faut donc préciser soigneusement la signification du terme *personne* en Dieu pour éviter une sorte de trithéisme (trois substances, et non une seule, en Dieu). En argumentant ainsi, Richard veut à la fois éloigner une mauvaise

⁷⁹⁹ *Utrum « persona » praedicatur pluraliter in divinis* (SS 1, p. 566).

⁸⁰⁰ *Praeterea, hoc videtur per Richardum, IV De Trinit., cap. xix, col. 912, qui dicit : « Timentes ubi non est timor, recte timerent personas secundum substantiam dici, si persona tantum esse substantiale significaret, nec aliquid consignificaret », ratione cujus dicit, quod multiplicantur personae* (SS 1, p. 566).

⁸⁰¹ Cf. *Trinité*, p. 272.

interprétation du mot *personne* dans ce contexte trinitaire et justifier son usage, sous peine de tomber dans l'hérésie.

Il est intéressant d'ajouter à la citation faite par Thomas, la phrase qui suit, dans le texte de Richard, où est donnée la signification du terme *personne* en Dieu : « (...) ce mot signifie celui qui possède l'être substantiel à partir d'une caractéristique propre (...) »⁸⁰². L'être substantiel est possédé par chaque personne. Les caractéristiques propres sont incommunicables. Les personnes possèdent l'unique essence à partir de cela qu'elles sont – de leur identité incommunicable. Une réalité est orientée vers l'autre.

1.1.1.4 Distinction 25

Le premier article de la première question de la Dist. 25 analyse la pertinence de l'usage de la définition de *personne* donnée par Boèce dans le cas de Dieu. En suivant les citations de Richard, nous constatons que des éléments éparpillés dans le *Commentaire aux Sentences* seront regroupés dans la *Somme de théologie*.

La longueur de ce premier article atteste avec quel soin saint Thomas a traité cette question. Richard de Saint-Victor y est cité deux fois. Le premier passage se trouve dans le sixième argument ; le deuxième, dans l'*ad octavum*.

Nous lisons dans la sixième argumentation : « Par ailleurs, la matière est le principe de l'individuation. Mais dans certains cas, au moins pour ce qui est de Dieu, la personne se rencontre chez des êtres dans lesquels il n'y a aucune matière. Donc, le terme *individu* ne doit pas être placé dans la définition de la personne »⁸⁰³. En répondant à cette proposition, saint Thomas écrit :

Il faut dire en sixième lieu que pour ce qui est de l'individuation, en tant qu'elle se retrouve dans les réalités composées, il y a deux choses à considérer : à savoir [c'est-à-dire Éd. de Parme] premièrement la cause de l'individuation qui est la matière et de ce point de vue elle ne s'applique pas à Dieu ; et deuxièmement la notion d'individuation qui est la notion d'incommunicabilité, c'est-à-dire selon qu'une seule et même chose ne se divise pas en plusieurs, ne s'attribue pas à plusieurs et n'est pas divisible : et en ce sens l'individuation convient à Dieu ; et c'est pourquoi aussi Richard [11 *De la Trinité*, ch. XII], se sert du terme "incommunicable" au lieu du terme "individuel"⁸⁰⁴.

⁸⁰² *Significat autem habentem substantiale esse ex aliqua singulari proprietate* (Trinité, p. 272-273).

⁸⁰³ *Praeterea, individuationis principium est materia. Sed in aliquibus invenitur persona in quibus nihil est de materia, ad minus in Deo. Ergo individuum non debet poni in definitione personae* (SS 1, p. 601).

⁸⁰⁴ *Ad sextum dicendum, quod in individuatione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare : primum scilicet, individuationis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur ; et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis, prout*

Le contenu que nous venons de lire se trouve à l'identique dans la question 29 de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, où nous trouvons dans l'*ad quartum* : « (...) *individu* ne peut sans doute convenir à Dieu pour autant qu'il évoque la matière comme principe d'individuation ; il lui convient seulement comme évoquant l'incommunicabilité »⁸⁰⁵. Dans la *Somme de théologie* Thomas reste fidèle à Richard, comme il l'était déjà dans sa jeunesse.

Nous lisons, ensuite, dans l'huitième argumentation :

De plus, *persona* est le nom soit d'une substance, soit d'un accident. Mais on ne peut dire qu'il soit le nom d'un accident car substance est placée directement dans sa définition ; et cela est encore évident chez Boèce qui sépare la personne du genre des accidents. Personne est donc le nom d'une substance. Mais les accidents ne sont pas placés dans la définition de la substance. Donc, puisque le terme *individuelle* nomme un accident car il nomme [dit *Éd. de Parme*] une intention comme c'est le cas pour les noms de genre et d'espèce, il semble que ce soit à tort qu'il soit placé dans la définition de la personne comme une différence de la substance⁸⁰⁶.

Thomas n'est pas d'accord avec Gilbert de la Porrée⁸⁰⁷, qui aurait posé que les personnes ont raison d'accidents en Dieu. Ainsi, contre cette argumentation, nous lisons une longue réponse *ad octavum*, où, vers la fin, saint Thomas fait savoir à son lecteur qu'il y a d'autres définitions de la notion de *personne*. Il en présente deux. D'abord, celle de Richard :

L'une d'elles nous vient de Richard de Saint-Victor, qui, corrigeant la définition de Boèce d'après cette manière par laquelle personne quand on l'applique à Dieu, définit ainsi la personne : *La Personne est l'existence incommunicable de la nature divine ; car rationnel, individuel et substance n'appartiennent pas proprement à Dieu quant à l'usage commun de ces noms (...)*⁸⁰⁸.

scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo ; unde etiam Richardus, II de Trinit., cap. Xii, col. 907, loco individui posuit incommunicabile (SS I, p. 605).

⁸⁰⁵ *Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia : sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem* (ST I, q. 29, a. 3, ad 4).

⁸⁰⁶ *Praeterea, « persona » aut est nomen substantiae, vel accidentis. Sed non potest dici quod sit nomen accidentis : quia substantia ponitur in sua definitione in recto ; et hoc etiam patet per Boetium, qui separat personam a genere accidentium. Ergo est nomen substantiae. Sed accidentia non ponuntur in definitione substantiae. Cum igitur individuum nominet accidens, quia nominat intentionem quamdam, sicut et nomen generis et speciei, videtur quod inconvenienter ponitur in definitione personae, quasi differentia substantiae* (SS I, p. 601).

⁸⁰⁷ cf. SS I, d. 33, q. 1, a. 5, *solutio*, p. 776-777 ; ST I, q. 28, a. 2, *respondeo*.

⁸⁰⁸ *Una est Richardi, IV De Trinit., cap. xviii, col. 941, qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam : « Persona est divinae naturae incommunicabilis existentia », quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum (...)* (SS I., P. 606).

Ensuite, saint Thomas résume la notion de *personne* chez « les Maîtres » (*a Magistris*), à savoir : « La Personne est une hypostase distincte par une propriété qui concerne une excellence »⁸⁰⁹. Cette dernière n'est pas contraire à celle de Richard. Pourquoi ne pas penser que l'avis de Richard dépend de ces *Maîtres* ?

Nous trouvons dans cette même Dist. 25 un autre passage où saint Thomas se rapporte explicitement à Richard. Ce texte se trouve dans le deuxième article de la première question de cette distinction, dans le cinquième argument (qui est, en fait, un *sed contra*). Si le premier article a traité de la convenance de l'usage de la définition de *personne* chez Boèce lorsqu'elle s'applique à Dieu, le deuxième continue à développer cette même réflexion, en examinant si nous pouvons utiliser le terme *personne* de manière univoque à propos de Dieu et des créatures ?⁸¹⁰ Pour que nous ayons devant les yeux le cadre de cette distinction, entièrement consacrée à la notion de *personne*, mentionnons les sujets des deux autres articles de cette même distinction. Ils sont les suivants : la notion de *personne* est-elle commune aux trois personnes⁸¹¹ (article 3) et les trois personnes peuvent elles être dites trois choses⁸¹² (article 4) ?

Retournons donc à la citation du texte de Richard, dans le deuxième article. Il s'agit, comme on le sait, du deuxième *contra*, opposé aux trois premières argumentations.

Par ailleurs, *personne* signifie un être distinct dans une certaine nature. Mais la définition de la distinction n'est pas la même en Dieu, chez les Anges et chez les hommes ; car en Dieu la distinction n'a lieu que par les seules relations d'origine, chez les Anges par les propriétés absolues, et chez les hommes des deux manières comme le dit Richard de Saint-Victor [IV *De la Trinité*, ch. XIII et XIV]. Donc, *personne* s'attribue à eux de manière équivoque⁸¹³.

Au début du chapitre XIII du *De Trinitate*, Richard expose en la résumant sa distinction de trois modes possibles d'existence : « (...) l'existence en général peut comporter trois modes différents, soit d'après la nature de l'être, soit d'après son origine, soit d'après l'une et l'autre à la fois »⁸¹⁴. À la fin de ce même chapitre, le Victorin reprend : « (...) les existences en général se diversifient de trois manières : ou

⁸⁰⁹ *Persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente* (SS 1, p. 606).

⁸¹⁰ *Utrum persona dicatur univoce de Deo et creaturis* (SS 1, p. 606).

⁸¹¹ *Utrum persona sit commune tribus personis* (SS 1, p. 608).

⁸¹² *Utrum tres personae possint dici tres res* (SS 1, p. 611).

⁸¹³ *Praeterea, persona significat distinctum in natura aliqua. Sed non est eadem ratio distinctionis in divinis, angelis et hominibus, quia in divinis est distinctio per solas relationes originis, in angelis per proprietates absolutas, in hominibus utroque modo, ut dicit Richardus, IV De Trinit., c. Xiii et xiv, col. 938. Ergo persona aequivoce dicitur de his* (SS 1, p. 607).

⁸¹⁴ *Existencia (...) tribus generaliter modis potest variari. Variari namque potest aut secundum solam rei qualitatem aut secundum solam rei originem aut secundum utriusque concursione* (Trinité, p. 256-257).

bien seulement par la qualité de l'existant, ou bien seulement par son origine, ou bien par une différence dans l'une et dans l'autre »⁸¹⁵. Ce cadre est fondamental pour l'analyse du concept d'*existence* en Dieu, partie fondamentale de la définition même de *personne* divine chez Richard. Ces éléments sont aussi importants pour la critique de Richard envers Boèce au sujet de la définition de la notion de *personne* en Dieu.

Remarquons une nouvelle fois que saint Thomas restitue avec exactitude l'avis de Richard.

L'avis ici exprimé est *contre* les trois premiers. Ni ceux-ci ni celui-là ne correspondent à la pensée de saint Thomas. Nous lisons dans l' *ad quintum* : « Il faut dire en cinquième lieu que la définition de la personne implique une distinction en général en faisant abstraction de toute modalité particulière de distinction; et c'est pourquoi cette définition peut s'appliquer analogiquement pour les choses qui se distinguent selon différentes modalités »⁸¹⁶.

Ainsi, de même qu'en ST I, q. 29, Thomas soutient dans son *Commentaire aux Sentences* qu'il faut utiliser la même définition de personne pour n'importe quelle *modalité de distinction*. Dans le *Commentaire*, il utilise le terme d'*analogie*. Ce n'est pas le cas dans la *Somme de théologie*, où, néanmoins, l'idée est nettement là, avec l'expression « sous un mode plus excellent » (*excellentiori modo*), pour qualifier clairement la divinité : « (...) Il convient d'attribuer à Dieu ce nom *personne*. Non pas, il est vrai, de la même manière qu'on l'attribue aux créatures : ce sera sous un mode plus excellent, comme il en est de l'attribution à Dieu des autres noms donnés par nous aux créatures (...) »⁸¹⁷.

L'avis de Thomas diffère de celui de Richard à propos de la nécessité des définitions diverses corrélatives aux modalités de distinction. Mais, quoi qu'il en soit de la possibilité d'une définition commune, il faut être conscient de la manière particulière dont celle-ci s'applique en chaque cas. Pour cette raison la définition différente de Richard est intégrée par Thomas dans sa réflexion sur la personne en Dieu, alors qu'il soutient la légitimité d'une définition commune. Dans le système thomasien, le statut de science revendiqué par la théologie appelle ce genre de généralisation. Saint Thomas,

⁸¹⁵ (...) *generalis existentiarum variatio triplici distinguitur modo, aut secundum solam existentis qualitatem, aut secundum solam ipsius originem, aut secundum utriusque alterationem* (Ibidem).

⁸¹⁶ *Ad quintum dicendum, quod ratio personae importat distinctionem in communi ; unde abstrahitur a quolibet modo distinctionis ; et ideo potest esse una ratio analogice in his quae diversimode distinguuntur* (SS 1, p. 608).

⁸¹⁷ (...) *conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eo modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo ; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur* (...) (ST I, q. 29, a. 3, respondeo).

héritier d'Aristote, cherche, dans la science, des généralisations obtenues par induction – comme nous le lisons dans les *Premiers analytiques*.

1.1.1.5 Distinction 34

La dernière citation de Richard de Saint-Victor au premier livre du *Commentaire aux Sentences*, se trouve dans le premier article de la première question de la Distinction 34. Y sont abordés les rapports entre les notions d'*essence* et de *personne*⁸¹⁸. La première question est donc consacrée à la comparaison entre lesdites notions. Dans ce cadre, dans le premier article saint Thomas demande si personne et essence sont la même chose en Dieu⁸¹⁹ (article 1) puis s'il convient de dire que les trois personnes divines sont une seule essence⁸²⁰ (article 2).

Le passage dans lequel Richard est cité se trouve dans l'*ad tertium* du premier article, où saint Thomas répond à l'argumentation suivante : « En outre, toute personne ou toute hypostase est le suppôt de quelque nature. Mais le même ne peut être un suppôt pour soi-même. Donc la personne et l'essence ne sont pas identiques »⁸²¹. C'est à cette affirmation que saint Thomas répond, en se rapportant à Richard, de la manière suivante : « Il faut dire en troisième lieu qu'à proprement parler, en Dieu rien ne se tient sous quelque chose d'autre ; d'où, comme nous l'avons vu plus haut à la distinction 8, Augustin n'admet pas le nom de substance pour Dieu ; et même Richard de Saint-Victor a changé le nom de subsistance en celui d'existence pour Dieu (...)»⁸²².

Pour Thomas il est donc évident et que saint Augustin n'admet pas l'usage de *substance* en Dieu et que le terme *existence* est choisi par Richard de Saint-Victor pour se substituer à la *substance individuelle* de Boèce, dans le cas de Dieu.

Thomas reprend le sujet ici traité dans ST I, q. 39. Déjà dans le premier article, il pose l'identité entre essence et suppôt en Dieu, grâce à la simplicité divine : « (...) la simplicité divine exige qu'en Dieu essence et suppôt soient identiques ; (...) »⁸²³. Et

⁸¹⁸ *Opinio quorundam non idem esse personam et essentiam vel naturam dicendum, et eandem essentiam non posse esse Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum* (SS 1, p. 780).

⁸¹⁹ *Utrum persona et essentia in divinis sint idem* (SS 1, p. 787).

⁸²⁰ *Utrum tres personas esse unius essentiae convenienter dicatur* (SS 1, p. 791).

⁸²¹ *Item, omnis persona vel hypostasis est suppositum alicujus naturae. Sed idem non potest sibiipsi supponi. Ergo persona et essentia non sunt idem* (SS 1, p. 787).

⁸²² *Ad tertium dicendum, quod proprie loquendo, non est in divinis aliquid sub alio ; unde supra Augustinus non recipit nomen substantiae in divinis ; et etiam Richardus de Sancto Victore nomen substantiae in nomen existentiae mutavit* (SS 1, p. 790).

⁸²³ (...) *divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum* (...) (ST I, q. 39, a. 1, respondeo).

« (...) en Dieu l'essence n'est pas autre chose réellement que la personne, bien que les personnes se distinguent réellement entre elles »⁸²⁴.

Le passage du *Commentaire aux Sentences* qu'on vient de citer montre que Thomas comprend qu'il est nécessaire d'interpréter la *substance individuelle* de Boèce comme l'*existence incommunicable*, posée par Richard, dans le cas de Dieu. Dès sa jeunesse, saint Thomas affirme clairement que Richard avait bien saisi la nature de la personne divine dans son traité. Il a dû pourtant recevoir la contribution du Victorin au sein de son système, où l'attitude métaphysique aristotélicienne, avec son besoin de généralisation conceptuelle s'impose.

1.1.2 Livre 2 : Est-ce qu'il y a une personne angélique ?

Nous ne trouvons qu'une seule citation de Richard dans tout le deuxième livre de ce *Commentaire* de saint Thomas. Dans ses *Sentences*, Pierre Lombard consacre le deuxième livre aux sujets suivants : la création, la grâce et le péché.

Cette unique citation est trouvée dans la première question de la Distinction 3, où l'on discute à propos des anges. Voici le cadre général où nous trouvons cette distinction-ci : le sujet des distinctions 2 à 11 de ce deuxième livre sont les anges. Auparavant, dans la première distinction, l'auteur a réfléchi sur Dieu comme principe et créateur de toutes les choses, c'est-à-dire des réalités visibles et invisibles. R. P. Mandonnet, l'éditeur de ce livre du *Commentaire*, publié en 1929, a donné au deuxième livre un titre, qui synthétise l'ensemble : « La création et la formation des choses corporelles et spirituelles, et d'autres choses autour de ce sujet »⁸²⁵.

Nous trouvons donc la référence à Richard dans l'article 2 de la première question de cette Distinction. Après s'être interrogé sur l'existence de matière dans la composition des anges⁸²⁶, l'auteur s'y demande s'il nous est possible d'affirmer qu'il y a des personnes chez les anges⁸²⁷, autrement dit, si les anges peuvent être eux aussi appelés *personnes*, comme les personnes divines et humaines.

⁸²⁴ (...) *in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem ; et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur (...)* (*Ibidem*).

⁸²⁵ *Rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus* (SS 2, p. 5).

⁸²⁶ *Utrum angelus sit compositus ex materia et forma* (SS 2, p. 85).

⁸²⁷ *Utrum in angelis possit esse personalitas* (SS 2, p. 89).

De ce fait, après quatre arguments, nous trouvons deux *sed contra*. Le premier invoque l'autorité des *magistri*, c'est-à-dire les Maîtres de l'Université⁸²⁸. Et le deuxième parle et de la *Littera* (autrement dit, du texte des *Sentences* du Lombard, déjà cité par Thomas, avant son commentaire)⁸²⁹ et du traité *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor, au chapitre XIV du quatrième livre de ce dernier ouvrage. Thomas rappelle que chez Richard, « selon les diverses propriétés, on attribue diversement le nom *personne* à l'homme, à l'ange et à Dieu »⁸³⁰. Nous savons que le livre IV du traité de Richard est consacré à l'étude de la notion de personne. En fait, Richard y pose les différences entre les personnes humaines et angéliques, mais il n'y écrit pas sur les personnes divines ; il le fera au chapitre suivant, le XV. Encore une fois, Thomas résume la pensée de Richard fidèlement.

Richard lui-même résume son avis sur les différences entre les personnes humaines et angéliques dans les dernières lignes du chapitre XIV : « Chez les anges, les existences ne se distinguent que par la qualité, tandis que chez les hommes, nous le disions, elles se distinguent et par la qualité et par l'origine »⁸³¹.

Il faut donc remarquer ici l'imprécision de l'éditeur, qui ne s'est pas rapporté lui-même au chapitre XV du *De Trinitate* de Richard, où nous lisons le terme de *personne* au regard de Dieu. Une solution plus intéressante serait de ne se rapporter qu'au chapitre XXV, où Richard, résumant ses opinions développées dans les chapitres précédents, a comparé le concept de *personne* appliqué à Dieu, à l'homme et à l'ange⁸³².

⁸²⁸ *Sed contra, secundum magistros, est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Sed angelus cum sit quid subsistens, dicitur hypostasis, et ejus proprietates sunt nobilissimae. Ergo videtur quod sit persona* (SS 2, p. 90). À propos de l'autorité des *magistri*, voir le chapitre XV (« Les Magistri. La 'science' théologique ») de *La théologie au douzième siècle* de M.-D. Chenu (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957, p. 323-350. D'après A. Dulles, chez John-Henry Newman, au XIX^e siècle, les théologiens ont eux aussi, comme le pape et les évêques, parmi d'autres, une autorité particulière par rapport à la foi : *Then he (Newman) draws the conclusion that the identification and interpretation of irrefutable statements always depends on the community of theologians (...). In his Essay on Development, he composed a short section on theology in which he insists the reason has always been alert in the Church, because the truths of faith clamour to be understood* (A. DULLES, « Authority in the Church », dans I. KER, T. MERRIGAN (éd.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 180-181).

⁸²⁹ Nous lisons dans le texte du Lombard : (...) *Et quatuor quidem angelis videntur esse attributa in initio substantiae suae, scilicet essentia simplex, id est indivisibilis et immaterialis, et discretio personalis ; et per rationem naturaliter insitam intelligentia, memoria et voluntas, sive dilectio ; liberum quoque arbitrium, id est libera inclinanda voluntatis sive ad bonum sive ad malum facultas ; poterat enim per liberum arbitrium sine violentia et coactione ad utrumlibet propria voluntate deffecti* (SS 2, p. 79 ; voir aussi : <http://magistersententiarum.com/book/4/distinction/255>).

⁸³⁰ ... *secundum diversas proprietates diversimode personam ponit in homine, angelo et Deo (Ibidem).*

⁸³¹ *Variatur existentiarum differentia in angelica secundum solam qualitatem ; in humana vero, ut jam dictum est, tam secundum qualitatem quam secundum originem* (Trinité, p. 258-259).

⁸³² SS 2, p. 287-293.

Comme nous le voyons donc dans le texte de saint Thomas ici, la notion de personne varie en Dieu, en l'ange et en l'homme selon la nature de leur substance respective. Voilà ce que permet de comprendre la citation brève de Richard dans le deuxième livre du *Commentaire* de saint Thomas.

1.1.3 Livre 3 : le Christ, les vertus, les commandements et les dons

Dans l'édition de 1933 du *Commentaire*, nous trouvons comme titre général, en montrant les grands sujets du texte : « À propos de l'Incarnation et des vertus et dons qui nous ont été donnés à travers le Christ »⁸³³. L'Incarnation est la première à être prise en compte, puisque les vertus et les dons sont parvenus à l'homme *per Christum*. Dans l'édition électronique du texte du Lombard, sur le site *Magister Sententiarum*, les sujets du troisième livre sont présentés de manière sobre, mais tout-à-fait en accord avec le titre proposé au *Commentaire* de Thomas : « Le Christ et la vie chrétienne »⁸³⁴. Le sujet du troisième livre est l'Incarnation du Verbe et ses fruits.

Pour l'édition de 1933, nous avons un nouvel éditeur, M. F. Moos, qui prend la suite de P. Mandonnet après les deux premiers livres pour le livre III et IV jusqu'à la distinction 22 (sur un total de 50).

Richard de Saint-Victor est cité huit fois dans trois distinctions de ce troisième livre, les Distinctions 24, 25 et 35. Les questions christologiques sont exposées *ex professo* jusqu'à la Distinction 22 (l'Ascension du Seigneur). Les références faites à Richard se trouvent dans la deuxième partie du livre, consacrée aux vertus.

1.1.3.1 Distinction 24 : la foi qu'appelle la raison

La première distinction, dans laquelle nous trouvons deux passages où saint Thomas cite Richard de Saint-Victor, est la 24e, dont le sujet est l'objet de la foi. Dans la Dist. 23, saint Thomas a parlé des vertus en général, dans la première question, et traite de la foi à partir de la deuxième question. L'examen de la foi s'étend jusqu'à la Distinction 25.

La Distinction 24 ne comporte pas plusieurs questions. Nous n'y lisons que des articles.

⁸³³ *De Incarnatione et de virtutibus et donis nobis per Christum collatis.*

⁸³⁴ <http://magistersententiarum.com>.

Thomas s'interroge ici sur trois points : 1) l'objet de la foi ; 2) la manière dont elle se présente à notre intelligence ; 3) le mérite et la louange de la foi⁸³⁵.

Dans la deuxième sous-question (*quaestiuncula*) du premier article de cette Distinction 24, dans la troisième objection⁸³⁶, est posée la question suivante : « Il semble que la foi puisse porter sur ce qui est su »⁸³⁷. Et saint Thomas ajoute, en citant Richard, l'argumentation suivante :

Tout ce dont on a un argument probant est su. Or, il peut y avoir un argument probant pour ce qui relève de la foi. 1 P 3, 15 : *Toujours prêts à rendre compte de ce qui est en nous par la foi et l'espérance*. Et le Commentateur dit, à propos des *Noms divins*, chap. 1, que « la raison précède l'autorité ». Et Richard de Saint-Victor dit que « la raison ne manque pas de démontrer toute vérité ». La foi porte donc sur ce qui est su.

L'éditeur Moos indique que la citation de Richard est issue du chapitre 4 du premier livre du *De Trinitate*. Cependant, nous ne la trouvons pas au livre indiqué. Nous trouvons dans ce chapitre surtout un développement sur les *raisons nécessaires* – Richard y parle donc de sa méthode de travail.

Nous trouvons énoncé dans le *sed contra*, après cette première citation de Richard : « Cependant, la science est causée par l'intelligence des principes. Or, nous ne pouvons comprendre ce que la foi croit aussi longtemps que demeure la foi, c'est-à-dire dans l'état du cheminement. La foi ne peut donc porter sur ce qui est su »⁸³⁸. Il faut attendre la solution à cette deuxième petite question pour connaître l'avis de saint Thomas sur la foi comme science.

Le deuxième passage où Richard est cité, dans cette même distinction, se trouve dans la réponse à l'argument que nous venons de citer, la *Solutio II*. Au début de l'*ad tertium* Thomas pose son principe de la double vérité, en affirmant : « (...) la raison humaine vient de l'autorité humaine et la raison divine, de l'autorité divine, dont la foi est le principe »⁸³⁹. Thomas est en train de poser les éléments nécessaires à sa conclusion, selon laquelle il y a une science à partir de la foi.

À propos de Richard donc, nous lisons dans la dernière phrase du *ad tertium* de la *solutio II* : « Aussi la parole de Richard doit-elle s'entendre d'une preuve qui n'est

⁸³⁵ *Hic tria quaeruntur : Primo, quid sit objectum fidei. Secundo, qualiter se habeat ad nostram cognitionem. Tertio, de merito et laude fidei* (SS 3, p. 759).

⁸³⁶ SS 3, d. 24, a. 2, qc. 2, 3, p. 766.

⁸³⁷ *Videtur quod fides possit esse de scitis* (SS 3, p. 766).

⁸³⁸ *Sed contra. Scientia ex intellectu principiorum causatur. Sed de his quae fides credit non possumus habere intellectum fide manente, scilicet in statu viae. Ergo fides non potest esse de scitis* (SS 3, p. 767).

⁸³⁹ ... *ratio humana praecedit auctoritatem humanam et ratio divina praecedit auctoritatem divinam cui fides innitur* (SS 3, p. 770).

pas suffisante, mais qui persuade d'une certaine manière »⁸⁴⁰. C'est-à-dire, selon Thomas, chez Richard la raison n'est pas suffisante en matière de foi.

De nouveau, Thomas résume l'avis de Richard de manière correcte, sans le citer textuellement. En effet, au début du chapitre 4 du premier livre du *De Trinitate* selon le Victorin : « Ainsi, notre propos sera, dans ce livre, autant que Dieu nous le permettra, de présenter, à l'appui de notre croyance, des raisons non seulement plausibles, mais nécessaires, et d'élucider, d'expliquer la vérité pour mettre en valeur les enseignements de notre foi »⁸⁴¹.

1.1.3.2 Distinction 25 : des problèmes avec les citations

Les trois citations suivantes de Richard, nous les trouvons dans la Distinction 25, dont le sujet est la croissance de la foi chez le croyant. Saint Thomas s'y interroge sur ce qu'est un article de foi et à propos de sa claire compréhension⁸⁴². Nous sommes donc toujours dans le domaine de la vertu théologique de la foi, comme à la Distinction 24.

Les trois passages où nous lisons le nom de Richard de Saint-Victor dans cette distinction, se trouvent tous dans la première *quaestiuncula* de l'article 1 de la première question (SS 3, q. 1, a. 1, qc. 1). Cette petite question tout entière se constitue autour de la définition de l'article de foi attribuée à Richard de Saint-Victor, à savoir : « Un article est une vérité indivisible à propos de Dieu, qui nous contraint à croire »⁸⁴³. Cependant, nous lisons dans l'édition du *Commentaire* préparé par M.-F. Moos que cette définition ne vient point de Richard, mais de Guillaume d'Auxerre, dans sa *Summa Aurea* (Lib. III, trac. 3, cap. 2, q. 1)⁸⁴⁴. Saint Thomas non seulement se trompe dans la citation de Richard, mais aussi attribue à son confrère Hugues une autre définition de l'article de foi (« L'article est la nature avec la grâce »⁸⁴⁵) qui ne se trouve pas dans ses écrits non plus⁸⁴⁶. Ces deux citations, erronées l'une et l'autre, apparaissent ensemble dans le

⁸⁴⁰ *Et ideo verbum Richardi intelligendum est de probatione non sufficienti, sed aliquo modo persuadenti* (SS 3, p. 770).

⁸⁴¹ *Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire* (Trinité, p. 70-71).

⁸⁴² *Hic est duplex quaestio. Prima de definitione articulorum. Secunda de explicita eorum cognitione* (SS 3, p. 782).

⁸⁴³ « *Articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum* » (SS 3, p. 783).

⁸⁴⁴ Cf. SS 3, p. 783, note 2. Voir : MAGISTRI GUILLELMI ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, cura et studio J. RIBAILLIER, liber tertius, tomus I, Paris/Grottaferrata (Rome), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique/ Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986.

⁸⁴⁵ « *Articulus est natura cum gratia* » (SS 3, p. 783).

⁸⁴⁶ SS 3, p. 783, note 10.

le *Commentaire aux Sentences* de saint Albert le Grand (Lib. 3, Dist. 24, a.4)⁸⁴⁷. Nous y voyons, très probablement, le jeune Thomas en train d'utiliser les références de son maître.

1.1.3.3 Distinction 35 : la vraie fin de la vie contemplative

Dans la Distinction 35, le sujet principal est, dans le texte du Lombard, les rapports et les différences entre sagesse (*sapientia*), science (*scientia*) et intelligence (*intellectus*)⁸⁴⁸. C'est à cet endroit que saint Thomas étudie les différences entre la vie active et la vie contemplative (question I) et les dons en vue de leur perfection (question II). Richard de Saint-Victor est cité seulement dans la première question, plus précisément dans l'article 2, où il est question de la vie contemplative. Ici, les citations de Richard de Saint-Victor ne viennent pas de son traité *De Trinitate*, comme d'habitude, mais de son *De contemplatione*, aussi connu comme *Benjamin maior*⁸⁴⁹. Ainsi, nous pouvons observer que le rayonnement de Richard ne vient pas seulement de son traité sur la Trinité ; dans la *Secunda Secundae*, Thomas se sert de nouveau de cet ouvrage de Richard. Les citations faites ici sont directes, ce sont des transcriptions, et non des résumés que Thomas avait à l'esprit (ou devant les yeux), comme nous l'avons déjà vu précédemment.

La première question de cette distinction est donc consacrée aux définitions et aux rapports entre les deux genres de vie⁸⁵⁰.

Pour mieux comprendre les passages où saint Thomas cite Richard, il est intéressant de poser les bornes du sujet, en transcrivant une partie de la réponse de saint Thomas aux arguments du premier article (q. 1, a.1, *responsio*), où il se demande si la

⁸⁴⁷ Cf. B. ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*, v. XXVIII, cura ac labore S. C. A. BORGNET, Parisiis, apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1894.

⁸⁴⁸ Nous lisons dans le Prologue de la Dist. 35 : *Postquam Magister determinavit de donis, hic ostendit differentiam quorundam donorum ad invicem, quae maxime convenire videntur, idest sapientiae, scientiae et intellectus* (SS 3, p. 1171).

⁸⁴⁹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *L'œuvre de Richard de Saint-Victor 1, De Contemplatione (Benjamin maior)*, texte latin, introduction, traduction et notes par J. Grosfillier, Turnhout, Brepols, 2013. M.-A. ARIS, J. U. ANDRES, « Richard de St. Viktor, *De Contemplatione [Benjamin maior]* », dans M.-A. ARIS, *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Viktor, mit einer verbesserten Edition des Textes*, Frankfurt am Maim, Verlag Joseph Knecht, 1996, p. 1-148. Voir aussi : PL 196, c. 63-192. Cette œuvre est aussi connue par comme *De arca Noe* (cf. P. SICARD, *Iter Victorinum, op. cit.*, p. 675).

⁸⁵⁰ *Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de divisione vitae in activam et contemplativam. Secundo, de vita contemplativa. Tertio, de activa. Quarto, de comparatione unius ad aliam* (SS 3, p. 1171).

division de la vie entre contemplative et active est appropriée. Et voici ce que nous lisons comme réponse :

En effet, puisque la vie humaine ordonnée (nous ne parlons pas de la vie désordonnée, comme l'est la vie voluptueuse, qui n'est pas humaine, mais bestiale) consiste dans l'opération de l'intellect et de la raison, et que la partie intellectuelle comporte deux opérations : l'une qui lui revient par elle-même ; l'autre, qui lui revient selon qu'elle dirige les puissances inférieures, il y aura une double vie humaine : l'une qui consiste dans l'opération de l'intellect en lui-même, et celle-ci s'appelle [la vie] contemplative ; l'autre qui consiste dans l'opération de l'intellect et de la raison selon qu'elle ordonne, dirige et commande les parties inférieures, et celle-ci est appelée la vie active⁸⁵¹.

Lorsqu'il se sert des textes de Richard, saint Thomas applique sa réflexion à la vie contemplative, « qui consiste dans l'opération de l'intellect en lui-même », comme nous venons de le lire. En effet, pour penser la vie contemplative, il choisit un auteur contemplatif.

Le premier passage où nous lisons une référence à Richard est le troisième argument de la *quaestiuncula* II, où l'on se demande si la vie contemplative consiste dans une opération de la raison⁸⁵² :

Richard de Saint-Victor dit, dans le livre *Sur la contemplation* : « L'envol de notre contemplation change de plusieurs façons. Parfois, il monte depuis les réalités inférieures vers les réalités les plus élevées ; parfois, il descend des réalités supérieures vers les réalités les plus infimes ; parfois, il passe (*discurrit*) de la partie au tout, parfois, du tout à la partie ; parfois, il tire argument de ce qui est plus grand, parfois, de ce qui est plus petit. » Or, cette démarche (*discursus*) semble relever de la raison. La vie contemplative consiste donc principalement dans l'acte de la raison⁸⁵³.

L'argument semble tout-à-fait conforme à l'avis donné par l'auteur à la réponse de la première question. Pourtant, il apporte des précisions dans la solution à cet argument. Et c'est à cet endroit que nous voyons, comme prévu saint Thomas citer de nouveau Richard : « Richard ne veut pas dire que la vie contemplative consiste principalement dans ces opérations discursives, mais qu'elle en fait usage en vue de sa

⁸⁵¹ *Cum enim vita humana ordinata (quia de inordinata non intendimus, sicut est voluptuosa, quae nec humana est, sed bestialis) consistat in operatione intellectus et rationis; habeat autem intellectiva pars duas operationes, unam quae est ipsius secundum se, aliam quae ipsius est secundum quod regit inferiores vires; erit duplex vita humana: una quae consistit in operatione quae est intellectus secundum seipsum, et haec dicitur contemplativa; alia quae consistit in operatione intellectus et rationis secundum quod ordinat et regit et imperat inferioribus partibus, et haec dicitur activa vita* (SS 3, p. 1173).

⁸⁵² *Ulterius, videtur quod consistat in operatione rationis* (SS 3, p. 1175).

⁸⁵³ *Praeterea, Richardus de Sancto Victore dicit (in libro I De Contemplatione, c. 5; L. 196, 69): « Contemplationis nostrae volatus multiformiter variatur; nunc de inferioribus ad summa [ascendit, nunc de superioribus ad ima] descendit; et nunc de parte ad totum, nunc de toto ad partem discurrit; nunc a majori, nunc a minori argumentum trahit ». Sed iste discursus videtur ad rationem pertinere. Ergo vita contemplativa principaliter in actu rationis consistit* (SS 3, p. 1176).

fin, comme on l'a dit »⁸⁵⁴. Autrement dit, la vie contemplative ne trouve pas sa fin dans ses raisonnements, mais dans le simple regard posé sur Dieu. Elle doit amener à la vision de Dieu lui-même, comme a écrit Thomas au début de la solution à cette deuxième *quaestiuncula*⁸⁵⁵.

Enfin, toujours dans le deuxième article, maintenant à la *quaestiuncula III*, nous rencontrons de nouveau Richard :

Richard de Saint-Victor indique six espèces de contemplation. La première consiste en ce que, en considérant les réalités sensibles par l'imagination, nous admirons en elles la sagesse divine. La seconde consiste à en rechercher les raisons. La troisième, à monter depuis les réalités visibles vers les réalités invisibles. La quatrième, à nous tourner vers les seules réalités intelligibles, après avoir écarté l'imagination. La cinquième, à considérer ce que nous connaissons par la révélation divine, et non par la raison humaine. La sixième, à considérer celles avec lesquelles la raison humaine semble être encore en contradiction. Or, toutes les opérations de l'intellect sont comprises dans ces espèces. Toute opération de l'intellect relève donc de la vie contemplative⁸⁵⁶.

Ce résumé des « six espèces de contemplation » n'amène pas l'auteur à étudier chacune. L'argument a pour but de présenter toutes les possibilités de contemplation et de montrer qu'elles sont toujours des opérations intellectuelles. Ainsi, la conclusion un peu rapide de l'argument c'est que « toute opération de l'intellect relève donc de la vie contemplative », comme si dans la vie active on n'utilisait point ces opérations.

Il faut encore que saint Thomas rappelle l'objet de la vie contemplative. Dans sa réponse à la *quaestiuncula III*, il se sert des « Philosophes », pour affirmer que la « félicité contemplative (...) consiste dans la contemplation de Dieu »⁸⁵⁷. La réponse au troisième argument est donc très directe et brève. Thomas veut mettre ici les six degrés de Richard à leur bon endroit, comme moyens, et non comme fins : « Bien que le

⁸⁵⁴ *Ad tertium dicendum quod Richardus non intendit quod in illis discursibus principaliter consistat vita contemplativa, sed quia utitur eis ad suum finem, sicut dictum est* (SS 3, p. 1179).

⁸⁵⁵ (...) *Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit ; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat* (SS 3, p. 1178).

⁸⁵⁶ *Praeterea, Richardus de Sancto Victore (ubi sup., c. 6 ; L. 196, 70) ponit sex species contemplationis. Prima est, quando sensibilia per imaginationem considerantes, in eis divinam sapientiam admiramur. Secunda est, quando earum rationes inquirimus. Tertia, quando ex visibilibus in invisibilia ascendimus. Quarta, quando remota imaginatione in solis intelligibilibus versamur. Quinta, quando ea consideramus quae ex divina revelatione cognoscimus, non humana ratione. Sexta quando ea consideramus quibus etiam ratio humana contradicere videtur. Sed in his speciebus comprehenditur omnis operatio intellectus. Ergo omnis operatio intellectus ad vitam contemplativam pertinet* (SS 3, p. 1177).

⁸⁵⁷ *Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua Philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit* (SS 3, p. 1179).

contemplatif considère parfois ces choses, la vie contemplative ne consiste cependant pas principalement en elles »⁸⁵⁸.

Nous ne pouvons pas dire que l'avis de saint Thomas à l'égard de la finalité de la contemplation soit tout-à-fait identique à celui de Richard. En effet, la définition que le Victorin donne de la contemplation est assez vague⁸⁵⁹. Il la considère comme un regard « libre et pénétrant vers les spectacles de la sagesse », comme nous le lisons dans le chapitre quatre du premier livre du *Benjamin maior*⁸⁶⁰. Les éléments que nous trouvons dans la définition de Richard nous parlent d'un regard vers un ailleurs. Il ne parle pas explicitement et exclusivement d'un regard vers Dieu. Mais saint Thomas et Richard sont d'accord sur l'idée que les opérations mentales ne constituent pas la fin de la vie contemplative.

1.1.4 Livre 4 : les fins dernières et l'usage du *De potestate iudicaria*

Enfin, nous lisons le nom de Richard de Saint-Victor au quatrième livre du *Commentaire* de saint Thomas aux *Sentences*. Le Lombard a consacré ce dernier volume aux sacrements et aux fins dernières (l'eschatologie). L'auteur, dans le Prologue à ce livre indique que celui-ci continue le troisième ; il souligne l'existence d'un fil rouge qui rassemble tous les livres : au troisième livre on traitait de l'Incarnation, ici sont traités ses effets⁸⁶¹.

Nous nous sommes servis de l'édition de Parme (1858), où nous trouvons le texte jusqu'à la Distinction 50 (l'édition de Moos s'arrête à la Distinction 22, comme nous l'avons déjà signalé).

Dans ce dernier livre de son *Commentaire*, Thomas fait explicitement référence à Richard dans deux distinctions, à savoir la 43 (une fois) et la 47 (deux). Les deux passages concernent les fins dernières. Le confrère de Richard, Hugues de Saint-Victor, auteur du *De sacramentis*, est en revanche largement cité dans la partie de ce tome dédiée aux sacrements (c'est à dire, des Distinctions). Effectivement, Hugues est cité 106 fois dans tout le *Commentaire*, dont 83 fois dans le seul quatrième livre, dont

⁸⁵⁸ (...) *quamvis illa consideret interdum contemplativus, non tamen in his principaliter consistit contemplativa vita* (SS 3, p. 1180).

⁸⁵⁹ J. CHATLLON, « Richard de Saint-Victor » dans *Dictionnaire de Spiritualité, op. cit.*, c. 640-641.

⁸⁶⁰ *Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa* (PL 196, 67). Voir aussi : M. LENGART, *La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor*, Paris, Alcan, 1935 ; E. KULEZA, *op. cit.*

⁸⁶¹ (...) *in tertio agebatur de missione Verbi in carnem, in hoc autem libro de effectibus incarnati Verbi ; ut quartus respondeat tertio, sicut secundus primo* (SS 4, p. 3).

seulement 2 fois à propos des fins dernières. Ces chiffres révèlent une forte influence de l'école Victorine sur la pensée thomasienne à propos des sacrements.

Mais s'il est intéressant de constater l'abondance des références faites par Saint Thomas à Hugues, il ne l'est pas moins de constater que les citations de Richard si parcimonieuses qu'elles soient, n'en sont pas moins importantes. De nouveau, le texte de référence de saint Thomas n'est pas le célèbre *De Trinitate*, mais ici le *De potestate iudicaria*⁸⁶², un texte eschatologique de Richard, peu connu de nos jours.

1.1.4.1 Distinction 43 : le jugement et le livre de la vie

La Distinction 43 ouvre la section du *Commentaire* dédiée aux fins dernières. C'est une partie toute petite en comparaison de celle consacrée aux sacrements. Saint Thomas reste très sobre sur la vie après la mort.

Thomas écrit au début du prologue de la Distinction 43 : « Après avoir déterminé, dans la présente partie, des sacrements qui se rapportent à l'état présent de l'Église, le Maître commence à déterminer de ce qui se rapporte au terme ultime de l'Église : la résurrection et la rémunération »⁸⁶³. Voilà donc les deux points principaux de sa réflexion eschatologique ici : la résurrection et la récompense (ou châtement) après cette vie. L'accent ecclésiologique est bien marqué avec l'affirmation « terme ultime de l'Église », au lieu de l' « homme » ou du « monde ».

La première question de la Distinction 43 est consacrée à la réflexion sur la résurrection en elle-même, c'est-à-dire, sa signification et nature. Nous lisons la référence à Richard de Saint-Victor dans le cinquième et dernier article de cette question, où saint Thomas s'interroge : « Après la résurrection, chacun connaîtra-t-il les péchés qu'il a commis ? »⁸⁶⁴. Ici, non seulement le sujet de la résurrection est présent, mais aussi celui de la connaissance du péché, premier pas vers ce qui a trait à la rémunération.

⁸⁶² Voir son édition dans J. RIBAILLER (éd.), *Richard de Saint-Victor, Opuscles théologiques*, Paris, Vrin, 1967.

⁸⁶³ *Postquam determinavit Magister de sacramentis quae pertinent ad Ecclesiae praesentem statum, in parte ista incipit determinare de his quae pertinent ad Ecclesiae ultimum terminum, scilicet de resurrectione, et de remuneratione* (SS 4, col. XX).

⁸⁶⁴ *Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quae fecit* (SS 4, col. XX).

Saint Thomas cite Richard très rapidement. Il se sert d'un texte, comme nous l'avons dit, peu connu du Victorin, *De potestate iudiciaria*⁸⁶⁵. Pas vraiment célèbre, mais ni inconnu, ni dérisoire. C'est un petit traité d'environ 3.400 mots. La liste de ses manuscrits, qui témoigne de son rayonnement, occupe presque cinq pages dans le catalogue de R. Goy⁸⁶⁶. Il ne s'agit pas d'un texte juridique, mais eschatologique. Dans le titre plus complet, donné par la *Patrologia latina*, nous trouvons : *De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio*⁸⁶⁷.

Dans le *Commentaire* de saint Thomas, Richard apparaît lors de la réponse à la *quaestiuncula* 1, dont le titre-question est le même que celui de l'article 5, que nous venons d'évoquer plus haut. Contre les arguments pour l'effacement de la mémoire des péchés commis, Thomas recourt à saint Augustin, qui affirmait, dans *La cité de Dieu* (Livre XX) « qu'il y aura une puissance divine qui fera en sorte que tous les péchés seront remis en mémoire » (citation de Thomas assez éloignée du texte original).

En effet, dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin se demande comment les personnes, lors du dernier jugement, pourront se rendre compte du contenu complet de leur livre de vie à chacun. Augustin interprète ce passage du livre de l'Apocalypse : « J'ai vu aussi les morts, les grands et les petits, debout devant le Trône. On ouvrit des livres, puis un autre encore : le livre de la vie. D'après ce qui était écrit dans les livres, les morts furent jugés selon leurs actes » (Ap 20, 12). Selon lui, il s'agit ici non pas d'un seul livre, mais du « livre de la vie de chacun »⁸⁶⁸. « Autant de livres que d'hommes ! »⁸⁶⁹. Alors, il y aura plusieurs livres. Il serait donc impossible de les lire tous dans le dernier jour. Voici donc la conclusion de saint Augustin sur ce qui se passera :

Il faut donc admettre une certaine force divine sous l'action de laquelle seront évoquées à la mémoire de chacun toutes ses œuvres et les bonnes et les mauvaises, et toutes, elles seront

⁸⁶⁵ Cf. S. TOMASSO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, v. 10, traduzione a cura della Redazione delle ESD, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002, p. 74. Nous trouvons dans cette édition le titre du texte de Richard comme *De iudiciaria potestate*.

⁸⁶⁶ Cf. R. GOY, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 137-142. Il faut y ajouter le manuscrit d'Assise, provenant de Santa Maria di Palazzolo (cf. P. SICARD, *Iter...*, *op. cit.*, p. 685).

⁸⁶⁷ PL 196, c. 1177-1186.

⁸⁶⁸ *Librum (...) vitae uniuscuiusque* (CD XX, 14).

⁸⁶⁹ *(...) singuli singulorum* (CD XX, 14).

saisies par un regard de l'esprit d'une étonnante rapidité ; cette connaissance accusera ou excusera la conscience et ainsi, en même temps, tous et chacun seront jugés⁸⁷⁰.

L'interprétation augustinienne demeure dans la réponse de saint Thomas à la *quaestiuncula* 1. Thomas y cite le même passage du livre de l'Apocalypse (20, 12) utilisé par Augustin (cependant, l'édition de Parme cite Ap 21, de manière erronée). Mais d'abord il a rappelé ce que nous lisons au deuxième chapitre de la Lettre aux Romains, quand son auteur parle du jugement sûr et impartial de Dieu. Thomas résume le contenu de ce chapitre avec les mots suivants : « Comme il est dit en Rm 2, lorsque le Seigneur jugera, ce jour-là, sa conscience rendra témoignage à chacun et ses pensées seront les accusatrices et les défenderesses »⁸⁷¹. Ensuite, il rappelle que dans un jugement, il faut des témoins, un accusateur et un défenseur qui soient conscients de ce sur quoi porte le jugement ; il faut donc qu'ils soient tous conscients de toutes les actions de chaque homme. Nous trouvons ici une synthèse du livre XX de cette œuvre d'Augustin. Saint Thomas ajoute son interprétation des livres dont parle Ap 20, 12, comme les livres de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, où sont présents les commandements que Dieu a ordonné d'accomplir.

C'est pour renforcer l'interprétation de saint Augustin, selon laquelle tous les actes des hommes seront présents à la mémoire au jour du jugement, que saint Thomas cite Richard de Saint-Victor. Selon notre auteur, nous pouvons lire dans le *De potestate iudiciaria* que « leurs cœurs seront comme des décrets des canons »⁸⁷².

Bien que nous ayons une citation explicite de Richard de Saint-Victor, il ne s'agit pas d'une citation directe et textuelle. Ici saint Thomas cite Richard, de nouveau, par cœur, comme il a procédé à partir de saint Augustin dans le *sed contra*. Si la citation n'est pas *littérale*, elle est quand même très proche de la lettre du texte, dans sa globalité. Les principaux termes sont présents dans la phrase de Thomas. Nous lisons dans *De potestate iudicaria* 21 fois des mots avec le radical *cor* et les mots *canorum* et *canonum*.

Dans ce passage de la Distinction 43, nous voyons la grande proximité entre Augustin et Richard, ou même ce que celui-ci doit au premier. Thomas connaît bien

⁸⁷⁰ *Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet, ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoria revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam atque ita simul et omnes et singuli iudicentur* (CD XX, 14).

⁸⁷¹ (...) *sicut dicitur Rom. 2, in illa die cum iudicabit dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes et defendentes* (SS 4, p. XX).

⁸⁷² ... *eorum corda erunt quasi quaedam canonum decreta* (SS 4, p. XX).

cette proximité théologique, et se sert du Victorin pour renforcer l'autorité de son avis, le même qu'Augustin à ce sujet.

1.1.4.2 Distinction 47 : les parfaits comme juges

La distinction 47 porte sur le jugement dernier, et sa première question considère la notion de ce jugement en elle-même. Saint Thomas ne fait référence à Richard que dans le deuxième article de la première question, où il est question de savoir si certains hommes jugeront avec le Christ⁸⁷³ (c'est la même question qui introduit la *quaestiuncula* I). Le *sed contra* des arguments initiaux vient de l'Écriture : « (...) vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (*Mt* 19, 28).

Dans la réponse à la première *quaestiuncula*, saint Thomas cite deux fois le texte de Richard de Saint-Victor qu'il avait déjà utilisé dans la distinction 43, le *De potestate iudicaria*. C'est l'unique œuvre de Richard utilisée dans ce quatrième livre du *Commentaire*. Et la thématique des livres et des cœurs, la même que celle que nous avons déjà trouvée dans la distinction 43, revient ici.

Après avoir évoqué plusieurs sens du mot « juger », saint Thomas s'arrête sur l'un de ces sens, en identifiant les juges aux parfaits, et rapportant leur perfection à la connaissance profonde de l'Écriture. C'est dans ce cadre qu'il recourt à Richard :

Aussi y a-t-il une quatrième manière de juger, qui conviendra aux parfaits, dans la mesure où sont contenus en ceux-ci les décrets de la justice divine selon lesquels les hommes seront jugés, comme si on disait que le livre dans lequel la loi est contenue juge. Ainsi Ap 20 dit : Le jugement siège, et les livres sont ouverts. C'est selon ce mode que Richard de Saint-Victor explique ce jugement. Il dit que « ceux qui s'adonnent à la contemplation, qui lisent tous les jours le livre de la sagesse, transcrivent dans le livre de leur cœur tout ce qu'ils comprennent par une vive intelligence de la vérité ». Plus loin : « Que sont les cœurs de ceux qui jugent, après avoir été divinement enseignés en toute vérité, sinon des décrets des canons ? »⁸⁷⁴

Les éléments principaux de la discussion sont les mêmes que ceux que nous avons déjà lus en haut, dans les considérations à propos de la distinction 43. Saint Thomas accepte l'interprétation allégorique de Richard dans sa réponse. Il y a ici,

⁸⁷³ *Utrum aliqui homines iudicabunt cum Christo* (SS 4, p. XX).

⁸⁷⁴ *Et ideo est quartus modus iudicandi, qui perfectis viris conveniet, in quantum continentur in eis decreta divinae iustitiae, ex quibus homines iudicabuntur; sicut si liber in quo continentur lex, iudicare dicatur; unde Apoc. 20, iudicium sedit, et libri aperti sunt. Et per hunc modum hanc iudicationem Richardus de sancto Victore exponit; unde dicit, quod qui divinae contemplationi assistunt, qui in libro sapientiae quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt; et infra: quid vero sunt iudicantium corda divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quaedam canonum decreta?* (SS 4, p. XX).

pourtant, une attention plus grande au texte du Victorin. Il ne s'agit pas d'un souvenir (des mots cités par cœur), mais d'une citation directe. Et nous vérifions que la dernière phrase s'approche de la citation libre faite dans la Distinction 43.

Dans la même réponse, nous avons une dernière référence au texte *De potestate iudicaria* de Richard. De nouveau, saint Thomas utilise une intuition de Richard et cite sa source. Mais on repère vite ici que l'idée est en contradiction avec l'affirmation d'Augustin, dans la *Cité de Dieu*, livre XX, texte utilisé dans la distinction 43.

Pour Augustin, nous l'avons lu plus haut, c'est une action divine immédiate qui amènera les hommes à se rappeler de toutes leurs actions, et bonnes et mauvaises. Maintenant, saint Thomas affirme que cette connaissance se transmettra par la médiation de ces juges parfaits :

De cette manière, les parfaits jugeront, car ils conduiront les autres à la connaissance de la justice divine, afin qu'ils sachent ce qui leur est dû pour leurs mérites, de sorte que la révélation de la justice soit appelée un jugement. Aussi Richard de Saint-Victor dit-il : « Ouvrir le livre de leurs décrets pour ceux qui doivent être jugés, c'est pour les juges permettre que tous leurs inférieurs examinent leurs propres cœurs et révéler leur sentiment sur ce qui relève du jugement. »⁸⁷⁵

Un changement assez important, qui trahit un certain manque d'harmonie dans les textes utilisés, ou une toilette imparfaite du texte final. Les intuitions présentées à ce propos divergent donc, à première vue. Pourtant, il n'y a pas un antagonisme entre ce que nous lisons chez Richard affirme et la conclusion de saint Thomas. Une intervention de Dieu est compatible avec la mise en jeu des causes secondes, que seraient les parfaits dans le jugement dernier.

Nous avons ici (à la Distinction 47) une utilisation plus soignée du texte de Richard. Saint Thomas y fait des citations directes et plus larges. Dans la distinction 43, il n'y avait pas de citations textuelles de Richard, et d'Augustin non plus. Comparativement, ici le texte reçoit du Victorin un traitement plus attentif, et Richard y acquiert une autorité plus importante.

⁸⁷⁵ *Et hoc modo perfecti viri iudicabunt: quia alios ducent in cognitionem divinae justitiae, ut sciant quid eis juste pro meritis debeatur, ut ipsa revelatio justitiae iudicium dicatur. Unde dicit Richardus de sancto Victore: iudices coram iudicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quae ad iudicium pertinent, revelare (SS 4, p. XX).*

1.2 Somme de théologie

La présence de Richard de Saint-Victor dans la *Somme de théologie* est discrète. Auparavant, saint Thomas se réfère au Victorin maintes fois dans son *Commentaire aux Sentences*, comme nous l'avons déjà étudié. Mais dans son œuvre la plus connue, nous ne trouvons Richard que brièvement, dans quatre questions : les questions 29, 30 et 32 de la *Prima Pars* et une seule référence dans la *Secunda Secundae* (ST II-II, q. 180, en deux articles). Dans le premier groupe, nous trouvons des considérations sur la théologie trinitaire ; dans le deuxième, sur la vie contemplative.

Comme nous l'avons déjà expliqué au début de ce chapitre, nous ne considérerons pas ST I, q. 29. Donc il nous reste à faire l'analyse des citations de Richard en ST I, q. 30.32 et ST II-II, q. 180.

Dans les citations de la *Prima Pars*, Thomas se sert du *De Trinitate* de Richard. Cela est attendu, puisque les questions 30 et 32 font partie du traité *De Deo Trino*, pour reprendre l'expression classique des manuels de théologie. Dans la question 180 de la *Secunda secundae*, où saint Thomas parle de la vie contemplative, en 8 articles, nous trouvons des citations d'une seule œuvre, connue à l'époque de Thomas sous le titre *De contemplatione* (*Benjamin maior* ou *De arca Noe*). De nouveau, il y a une référence attendue. Autrement dit, Thomas a choisi des textes du Victorin consacrés aux mêmes sujets que ceux qu'il traitait dans la question de la *Somme* où il les cite.

Différemment de la manière dont nous avons traité d'autres textes de Thomas, nous nous permettons d'être succinct à propos de la contextualisation historique de la *Somme de théologie*. Il s'agit d'un texte déjà assez étudié, avec une abondante littérature secondaire. Pour cette raison, nous nous bornons à de brèves mises au point.

1.2.1 ST I, q. 30, a. 4 : une commune incommunicabilité

Nous savons que Thomas a rédigé la *Prima Pars* de sa *Somme de théologie* quand il était Maître-Régent à Rome (1265-1268) ; plus précisément, le groupe des questions 1 à 74 (où se trouvent les deux questions que nous considérons ici) a été rédigé entre 1265 et 1267⁸⁷⁶. Les limites imposées par le Pape Léon XIII, ne permirent

⁸⁷⁶ Cf. Torrell, p. 423. Nous avons une copieuse littérature à propos de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*. C'est important de citer ici des œuvres référencielles : L. BOYLE, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, Toronto, Pontifical Medieval Studies, 1982 ; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, op. cit. A. OLIVA, « La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin.

pas à l'édition léonine de la *Prima Pars* d'accéder à un statut vraiment scientifique⁸⁷⁷. Léon XIII souhaitait en effet que les deux *Sommes* de saint Thomas fussent rapidement publiées. Les membres de la Commission n'ont donc pas eu le temps de faire le travail nécessaire à la réalisation d'une édition scientifique.

Après avoir considéré les questions fondamentales qui ont trait au mystère trinitaire dans les questions 27 à 29, à la question 30 Thomas étudie la pluralité des personnes en Dieu⁸⁷⁸. Il s'agit d'une question en quatre articles, où Thomas approfondit l'intelligence du donné de la foi selon lequel il y a trois personnes distinctes au sein de l'unique substance divine.

Richard est cité par Thomas au quatrième article de cette question, où l'auteur se demande comment attribuer le terme de *personne* aux trois personnes divines⁸⁷⁹. Dans le deuxième argument, nous lisons : « Commun s'oppose à incommunicable. Or la personne est incommunicable par définition : on n'a qu'à se reporter à la définition donnée par Richard de Saint-Victor. Le nom de personne n'est donc pas commun aux Trois »⁸⁸⁰.

Saint Thomas a traité ce même problème dans le premier livre de son *Commentaire aux Sentences*⁸⁸¹ et aussi dans la question huitième du *De Potentia*⁸⁸². La conclusion est bien entendu la même celle de la *Somme de théologie*.

Il faut noter que cet argument, permet de voir que la notion d'*incommunicabilité*, venue de Richard, a été définitivement accueillie dans la théologie trinitaire de Thomas. L'*ad secundum* confirme ce donné, et montre le bon usage de la notion d'*incommunicabilité* appliquée à chacune des trois personnes divines.

1.2.2 ST I, q. 32, a. 1 : le problème des raisons nécessaires

Introduction historique et littéraire » dans *Chôra* 7-8 (2009-2010), p. 217-253. J.-P. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1998. C. A. RIBEIRO DO NASCIMENTO, *Um mestre no ofício : Tomás de Aquino*, São Paulo, Paulus, 2014.

⁸⁷⁷ Cf. A. L. TAVARES, « Aspects ecdotiques et codicologiques des manuscrits de la Prima Pars de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin », *Synesis* 11/2 (2019), p. 1-9. C. LUNA, « L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin. Vers une méthode de critique textuelle et d'écdotique », dans *RSPT* 89 (2005), p. 45-47.

⁸⁷⁸ *De pluralitate personarum in divinis* (ST I, q. 30).

⁸⁷⁹ *Utrum hoc nomen persona possit esse commune tribus personis* (ST I, q. 30, a. 4).

⁸⁸⁰ *Praeterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Ricardi de Sancto Victore supra posita. Ergo hoc nomen « persona » non est commune tribus* (ST I, q. 30, a. 4, 2).

⁸⁸¹ *I Sent*, d. 25, a. 3.

⁸⁸² *De Pot.*, q. 8, a. 3, ad 11, où nous trouvons : *Quae quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quae important suppositum esse in communi : sicut Deus est habens divinitatem.*

La question 32 de la *Prima Pars* traite de la connaissance des personnes divines par les hommes⁸⁸³ : l'homme peut-il parvenir à connaître la Trinité divine par sa raison? Elle comporte quatre articles. C'est dans cette question que nous trouvons aussi les réflexions de saint Thomas sur les *notions trinitaires* (articles 2 et 3), concept important dans sa théologie de la Trinité.

Au début de la *Prima Pars*, la question de la connaissance humaine de Dieu a été déjà posée en ST I, q. 12. En effet, le problème y a fait l'objet d'une longue réflexion, en 13 articles. Dans cette question, il ne s'agissait pas de la connaissance de la Trinité, mais de Dieu en son essence.

Nous trouvons la mention de Richard au tout premier article de cette question, où le problème est de savoir s'il est possible à la raison humaine de connaître la pluralité interne de Dieu, autrement dit, les personnes divines : « Si la Trinité des personnes divines peut être connue par la raison naturelle »⁸⁸⁴. Notre auteur a considéré le même problème dans quatre autres textes de son œuvre⁸⁸⁵.

Au deuxième argument de cet article de la question 32 nous trouvons un passage du *De Trinitate* du Victorin, à propos des *raisons nécessaires* :

Richard de Saint-Victor écrit : « Je tiens sans le moindre doute qu'il ne manque pas d'arguments, non seulement probables, mais encore nécessaires, pour rendre raison de n'importe quelle vérité ». On a en effet avancé maints arguments pour prouver même la Trinité des Personnes. Certains indiquent l'infinie bonté divine, qui se communique infiniment dans la procession des Personnes divines. D'autres font appel à ce principe, qu'il n'y a pas d'heureuse possession d'aucun bien sans la société (...)»⁸⁸⁶.

Attachons-nous d'abord à la justesse de la citation. En effet nous la trouvons dans le traité *De Trinitate*, au premier livre, mais pas tout-à-fait avec les mêmes mots que ceux de la *Somme de théologie*. Voici le texte de Richard, à côté de celui de saint Thomas

⁸⁸³ *De cognitione divinarum personarum* (ST I, q. 32, a. 1).

⁸⁸⁴ *Utrum Trinitas divinarum Personarum possit per naturalem rationem cognosci* (ST I, q. 32, a. 1).

⁸⁸⁵ À savoir: *I Sent.*, d. 3, q. 1, a.4 ; *De Veritate*, q. 10, a. 13 ; *In Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 4 ; *Ad Romanos*, ch. 1, lec. 6.

⁸⁸⁶ *Praeterea, Richardus de Sancto Victore dicit, in libro de Trinitate : « Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint ». Unde etiam ad probandum Trinitatem Personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione Personarum divinarum (...)* (ST I, q. 32, a. 1, 2).

<i>Somme de théologie</i> (ST I, q. 32, a. 1, 2)	<i>De Trinitate</i> (livre 1, ch. IV)
Richard de Saint-Victor écrit : « Je tiens sans le moindre doute qu'il ne manque pas d'arguments, non seulement probables, mais encore nécessaires, pour rendre raison de n'importe quelle vérité ».	« J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit de l'exposé de réalités nécessaires, il existe des arguments, non seulement plausibles, mais nécessaires, bien que peut-être ils échappent, pour le moment, à notre perspicacité » ⁸⁸⁷ .

Comme on le voit, la phrase « pour rendre raison de n'importe quelle vérité » n'apparaît pas chez Richard. Peut-être peut-on lui faire correspondre la *ratio* de *raisons nécessaires*, sans qu'il soit possible de l'affirmer. Richard en tout cas n'en parle pas ici de cette manière. Nous ne savons pas si Thomas avait une version différente sous les yeux ou s'il résume la manière dont il comprend la notion des *raisons nécessaires*, à partir de sa lecture du traité du Victorin. De toute façon, il faut rappeler ici l'avis de E. H. Cousins, que nous avons cité en étudiant Richard de Saint-Victor, dans la deuxième partie de cette thèse. Ce chercheur a écrit que selon Richard la raison peut approfondir notre compréhension, mais non complètement saisir les mystères de la foi⁸⁸⁸. C'est-à-dire que selon Richard, les *raisons nécessaires* ne signifient pas que l'homme n'ait pas besoin de la foi pour connaître la vérité de Dieu. Au prologue du *De Trinitate*, Richard est très clair sur le rôle fondamental de la foi dans sa réflexion, en affirmant, parmi d'autres choses à ce sujet, que « la foi est donc l'origine et le fondement de tout bien »⁸⁸⁹.

Après avoir considéré les brèves citations qui figurent dans les questions de la *Prima Pars*, nous traiterons celles, un peu plus longues que nous trouvons dans la question 180 de la *Secunda Secundae*.

1.2.3 ST II-II, q. 180 : les enjeux de la vie contemplative

La *Secunda Secundae* a été écrite vers la fin de la deuxième période de régence de saint Thomas à Paris (entre 1268 et 1272). Cette importante partie de la *Somme de théologie* aurait été écrite durant les années 1271-1272, peut avant que Thomas ne

⁸⁸⁷ *Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere* (Trinité, p. 70-71).

⁸⁸⁸ Cf. E. H. COUSINS, *The notion of the person in the De Trinitate of Richard of St. Victor*, Microfilm de la thèse de doctorat, Fordham University, 1966, p. 105.

⁸⁸⁹ (...) *fides itaque totius boni initium est atque fundamentum* (Trinité, p. 52-53).

rejoigne Naples (en 1272). Ce séjour parisien a été particulièrement fécond, avec la production de nombreux textes importants⁸⁹⁰.

Suivant le plan de la *Somme de théologie*, saint Thomas spécifie dans la *Secunda Secundae* ce qui a été traité en général dans la *Prima Secundae*. Après avoir ainsi spécifié l'enseignement des vertus en examinant successivement les vertus théologiques (q. 1-26) puis morales (q. 27-170), puis en fonction des vocations particulières la prophétie et les charismes (q. 171-178), notre auteur en vient à considérer les formes et les états de la vie humaine (q. 179-183), avant de terminer cette partie de son œuvre en étudiant les états de perfection (q. 184-189). Toutes les citations de Richard que fait Thomas dans la *Secunda Secundae* se trouvent dans la q. 180, où il considère la notion de vie contemplative⁸⁹¹.

Nous savons combien saint Thomas prend à cœur la thématique des états de vie. Il a dû beaucoup souffrir pour pouvoir vivre comme frère de l'Ordre de saint Dominique, selon ses biographes⁸⁹². Il nous semble lire une lettre du saint à ses proches quand nous trouvons ce passage de la *Secunda Secundae* :

Quand (les parents) ne sont pas dans une situation telle qu'ils aient sérieusement besoin d'assistance de leurs enfants, ceux-ci peuvent abandonner le service de leurs parents et entrer en religion, même contre leur défense. Passé l'âge de la puberté, quiconque est de condition libre a le droit de disposer de lui-même dans le choix d'un état de vie, surtout s'il s'agit du service de Dieu : il vaut mieux obéir au *Père des esprits* (Hb 12, 9) pour que nous vivions, qu'aux générateurs de notre chair⁸⁹³.

En plus, la lutte de saint Thomas pour défendre son mode de vie ne s'est pas arrêtée avec sa profession dans l'ordre religieux qu'il a choisi, en dépit des souhaits de sa famille. Les textes comme le *Contra impugnantes*, le *De perfectione* et le *Contra retrahentes* témoignent de la longue querelle entre séculiers et mendiants au sein de l'Université de Paris et attestent aussi la défense passionnée par Thomas du mode de vie qu'il avait choisi. Il affirme que le Christ lui-même a choisi un mode de vie à la fois contemplatif et actif (comme celui des frères prêcheurs), suivant ce que proclame la

⁸⁹⁰ Cf. Torrell, p. 423.

⁸⁹¹ *De vita contemplativa* (ST II-II, q. 180).

⁸⁹² Nous pouvons lire un excellent résumé des recherches actuelles à ce propos dans J.-P. TORRELL, « Une jeunesse mouvementée » dans *Initiation à saint Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 19-38.

⁸⁹³ *Si vero non sint tali necessitate, ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, praetermissio parentum obsequio, filii religione intrare etiam contra praeceptum parentum ; quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea, quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his quae sunt divini obsequii ; et magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis, ut Apostolus ad Hebr. dicit (...)* (ST II-II, q. 189, a. 6, respondeo).

*Tertia Pars*⁸⁹⁴. C'est dire que cette forme de vie est non seulement légitime mais la plus parfaite.

Comme « les intermédiaires sont faits de la combinaison des extrêmes, qui les contiennent déjà virtuellement »⁸⁹⁵, aussi notre auteur a dû considérer séparément et la vie contemplative et la vie active. Il s'y emploie dans les questions 180 (vie contemplative) et 181 (vie active).

Comme nous l'avons écrit plus haut, les citations de Richard faites dans la *Secunda Secundae* se trouvent toutes dans la question 180. Cela révèle l'autorité de Richard comme auteur spirituel. Nous nous rappelons volontiers les paroles de Dante Alighieri sur Richard, que nous avons transcrites au début de la deuxième partie de ce travail : « Vois flamboyer plus loin l'ardent esprit d'Isidore, de Bède et de Richard, qui dans la contemplation fut plus qu'un homme »⁸⁹⁶.

Le texte de Richard ici utilisé s'appelle *Benjamin minor Benjamin maior*. Saint Thomas l'a connu sous le titre *De contemplatione* ; nous avons déjà parlé de ce texte au moment où le jeune Thomas d'Aquin s'en sert au troisième livre du *Commentaire aux Sentences*, à la distinction 35. Comme nous l'avons déjà montré, il s'agit d'un texte célèbre et subtil de Richard, une œuvre spirituelle déjà classique au Moyen Âge⁸⁹⁷.

1.2.4 ST II-II, q. 180, a.3 : l'unité de la vie contemplative

Après avoir conclu la question 179 de la *Secunda Secundae* sur la pertinence de la division entre les vies contemplative et active chez les hommes⁸⁹⁸, Thomas considère d'abord la vie contemplative.

Dans les deux premiers articles, nous lisons des précisions autour de ce qui touche la vie proprement contemplative. D'abord, Thomas enseigne que si la vie contemplative consiste principalement dans « la contemplation de la vérité »⁸⁹⁹, ce qui

⁸⁹⁴ (...) *vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata alius tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit* (ST III, q. 40, a. 1, ad 2).

⁸⁹⁵ (...) *media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis* (ST II-II, q. 179, a. 2, ad 2).

⁸⁹⁶ *Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro d'Isidoro, di Beda, e di Riccardo che a considerar fu più che viro* (DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie*, v. 3 op. cit., p. 206).

⁸⁹⁷ Cf. M.-A. ARIS, *Contemplatio...*, op. cit.

⁸⁹⁸ *Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam* (ST II-II, q. 179, a. 1, respondeo).

⁸⁹⁹ Cf. ST II-II, q. 179, a. 1, respondeo.

est affaire d'intelligence, cela ne signifie pas que la volonté soit exclue de la vie contemplative. Au contraire, ce genre de vie, « tout en relevant de l'intelligence pour ce qui regarde son opération essentielle, fait appel, pour ce qui regarde l'exercice de cette opération, à la volonté, dont c'est précisément le rôle de mouvoir toutes les autres facultés, y compris l'intelligence, à leur acte »⁹⁰⁰.

Ensuite, Thomas montre que les vertus morales ne font pas partie de l'essence même de la vie contemplative. Elles lui appartiennent *dispositive*, en tant qu'elles y disposent. En effet, ces vertus sont ordonnées aux actions extérieures et la vie contemplative « implique, d'après saint Grégoire, la cessation de l'activité extérieure »⁹⁰¹. La présence et l'autorité de celui-ci est notable dans la *Secunda Secundae* : saint Grégoire le Grand y est cité 333 fois. Il s'agit du texte de saint Thomas où nous rencontrons le plus de références à saint Grégoire.

C'est au troisième article de cette question que nous trouvons la première citation que saint Thomas fait de Richard. Dans cet article, notre auteur se demande si « la vie contemplative comporte des actes divers »⁹⁰². Il nous semble qu'il s'agit d'un problème déjà posé, en passant, puisque nous trouvons dans un argument initial de la question 179 que « la vie humaine se diversifie en fonction des actions diverses auxquelles les hommes s'appliquent »⁹⁰³. Il s'agissait d'un argument contre la division de la vie humaine en vie contemplative et vie active.

Et voici la référence que Thomas fait à Richard : « Richard de Saint-Victor distingue, en effet, la contemplation, la méditation et la cogitation, qui toutes semblent appartenir à la vie contemplative. Cela fait plusieurs actes »⁹⁰⁴.

⁹⁰⁰ [Et ideo vita contemplativa], quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum : quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum (...) (ST II-II, q. 180, a. 1, respondeo). Saint Thomas ajoute dans ce même article : (...) vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendum operationem contemplationis, ut dictum est (ST II-II, q. 180, a. 1, ad 3).

⁹⁰¹ Sed Gregorius dicit quod « ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere » (ST II-II, q. 180, a. 2, sed contra). Il faut dire que nous ne trouvons pas littéralement cette sentence chez Grégoire le Grand. Néanmoins, nous lisons dans son deuxième des *Homélie in Ezechielem* ces mots : *Contemplativa vero vita est charitatem quidem Dei proximi tota mente retinere, sed ab exteriori actione quiescere* (...) (PL 76, 953 B). Saint Thomas cite saint Grégoire dans le premier article de la question 180 avec des mots tout-à-fait proches de cette phrase de l'homélie qu'on vient de citer : *Sed contra est quod Gregorius ibidem dicit quod « contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, et sibi desiderio conditoris inhaerere »* (ST II-II, q. 180, a. 1, sed contra).

⁹⁰² *Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus* (ST II-II, q. 180, a. 3).

⁹⁰³ (...) *vita hominis diversificatur secundum quod homines diversis actionibus student* (ST II-II, q. 179, a. 2, 3).

⁹⁰⁴ *Richardus enim de Sancto Victore distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitae contemplativa sint diversi actus* (ST II-II, q. 180, a. 3, 1).

Selon saint Thomas, c'est l'acte final de la contemplation de la vérité qui donne à toute la vie contemplative, avec ses autres actions, son unité (comme la fin donne son unité à l'agir humain, cf. ST I-II, q. 1, a. 1). Mais, à la différence de l'ange, qui embrasse toute la vérité d'un simple regard, l'homme a besoin de diverses opérations et données multiples pour y parvenir⁹⁰⁵ ; la raison humaine procède par étapes.

Pour répondre à l'argument de Richard, saint Thomas recourt aux mots du Victorin lui-même. Ainsi, il explique ce que chaque terme utilisé, à savoir, contemplation, méditation et cogitation, signifie et il montre qu'ils sont tout-à-fait en harmonie avec sa réponse : ce qui confère une unité à tous les actes de la vie contemplative de l'homme, c'est sa finalité, la contemplation de la vérité.

La cogitation, au sentiment de Richard de Saint-Victor, consiste, semble-t-il, à examiner un grand nombre de choses, d'où l'on se propose d'extraire une vérité simple. Ce mot de cogitation couvrirait donc, tout ensemble, les perceptions sensibles destinées à nous faire connaître certains effets, les imaginations et les raisonnements portant sur des signes divers, ou sur tout ce qui peut nous acheminer à la connaissance de la vérité cherchée (...). C'est bien la pensée de Richard qui écrit : « La contemplation est le pénétrant et libre regard de l'esprit sur les choses qu'il regarde ; la méditation est le regard de l'esprit en quête de la vérité ; la cogitation, c'est l'esprit en train d'inspecter les choses mais qui ne se fixe encore à rien »⁹⁰⁶.

En effet, nous trouvons dans le *Benjamin maior* de Richard cette distinction des trois concepts. Avec des mots, qui sans être identiques, ne sont pas très différents non plus. Thomas a, comme souvent, bien résumé la pensée de Richard, qu'il présente ici de manière fidèle. Le chapitre 4 du premier livre du *Benjamin maior* est tout entier consacré à la définition des notions de contemplation, méditation et cogitation⁹⁰⁷. C'est de ce passage que Thomas a tiré les définitions qu'il présente dans son texte.

1.2.5 ST II-II, q. 180, a. 4 : les espèces de contemplation

⁹⁰⁵ Cf. ST II-II, q. 180, a. 3, *respondeo*.

⁹⁰⁶ Nous lisons dans le texte de Richard : *Ad primum ergo dicendum quod cogitatio, secundum Richardum de Sancto Victore pertinere videtur ad multum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum, ad cognoscendum aliquos effectus ; et imaginationes ; et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae (...). Unde idem Richardus dicit quod « contemplatio est perspicax et liber contuitus animi in res perspicandas ; meditatio autem est intuitus animi in veritas inquisitione occupatus ; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus » (ST II-II, q. 180, a. 3, ad 1).*

⁹⁰⁷ *Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspicandas usquequaque diffusus ; meditatio vero est studiosa mentis intentio circa aliquid investigandum dilligenter insistens, vel sic : Meditatio est providus animi obtutus in veritatis inquisitione vehementer occupatus ; cogitatio autem est improvidus animi respectus ad evagationem pronus (PL 196, 67 D).*

Dans l'article 4 de la question 180, saint Thomas s'interroge sur la contemplation et se demande ce qu'est en vérité la vie contemplative. Autrement dit, « la vie contemplative consiste-t-elle dans la seule contemplation de Dieu ou inclut-elle la considération de n'importe quelle vérité ? »⁹⁰⁸. Là, saint Thomas reprend la même position que celle qu'il a adoptée dans le traité de la religion : la religion, même si elle comporte plusieurs éléments, concerne essentiellement les rapports avec Dieu (cf. ST II-II, q. 81, a. 1).

Richard est donc cité dans le troisième argument initial. Comme il énumère dans le *Benjamin maior* six espèces de contemplation, parmi lesquelles la dernière seulement semble concerner Dieu lui-même, il faudrait reconnaître que la vie contemplative concerne la contemplation de la vérité en général :

Richard de Saint-Victor à son tour distingue six espèces de contemplation. La première, purement imaginative, a pour objet les choses corporelles. La deuxième, imaginative encore mais avec intervention de la raison, considère l'ordre et la disposition des choses sensibles. La troisième, rationnelle mais à base imaginative, s'élève de la considération des choses visibles aux invisibles. La quatrième, purement rationnelle, applique l'esprit aux choses invisibles ignorées de l'imagination. La cinquième, supra-rationnelle, en laquelle nous connaissons Dieu par la divine révélation de choses que l'humaine raison est incapable de comprendre. La sixième, supra et extra-rationnelle, quand nous connaissons par l'illumination divine des choses qui semblent répugner à la raison humaine, par exemple ce qui est dit du mystère de la Trinité. Or cette dernière contemplation seulement semble atteindre la divine Vérité. La contemplation n'aurait donc pas pour objet la seule Vérité divine mais encore la vérité qui se trouve dans les créatures⁹⁰⁹.

Dans le texte du *Benjamin maior*, effectivement, nous trouvons au chapitre 6 du premier livre, les six degrés, détaillés par Richard⁹¹⁰. Et Thomas se sert de ce même texte pour la solution du troisième argument. De nouveau nous trouvons donc un résumé fidèle de Richard chez Thomas :

⁹⁰⁸ *Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscumque veritatis* (ST II-II, q. 180, a. 4).

⁹⁰⁹ *Praeterea, Richardus de Sancto Victore [de Grat. Contempl. lib. 1, cap. 6] distinguit sex species contemplationum : quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales ; secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilibus ordinem et dispositionem consideramus ; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilibus ad invisibilia sublevamur ; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quae imaginatio non novit ; quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus quae humana ratione comprehendi non possunt ; sexta autem est supra rationem, et praeter rationem, et prout scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quae humanae rationi repugnare videntur, sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio non solum respicit divinam veritatem, sed editam eam quae in creaturis consideratur* (ST II-II, q. 180, a. 4, 3).

⁹¹⁰ *Quot sint vel quae contemplationis genera* (PL 196, 070A – 0072C).

Ces six espèces de contemplation représentent autant de degrés par où l'on s'élève des créatures à la contemplation de Dieu. La perception des choses sensibles constitue le premier degré. Le mouvement par où l'on s'élève des choses sensibles aux intelligibles fait le deuxième. Le jugement porté sur les choses sensibles à la lumière des intelligibles compose le troisième. La considération des intelligibles eux-mêmes, formés à partir des choses sensibles, constitue le quatrième. La contemplation des intelligibles qui ne sauraient s'acquérir par le moyen des choses sensibles mais que la raison peut connaître, constitue le cinquième. Enfin le sixième est formé des intelligibles que la raison ne peut ni acquérir ni connaître, mais qui appartiennent à la sublime contemplation de la Vérité divine, en laquelle s'achève finalement la contemplation⁹¹¹.

Et Thomas ne se contente pas de montrer sa connaissance de ce texte de Richard. Il nous montre ici que la pensée du Victorin s'harmonise parfaitement avec sa propre pensée, puisque les six degrés correspondent aux quatre étapes de la vie contemplative proposées par Thomas : « Ainsi devient-il manifeste que quatre choses, dans un certain ordre, appartiennent à la vie contemplative : 1) les vertus morales ; 2) certains actes, outre la contemplation elle-même ; 3) la contemplation des œuvres divines ; 4) la contemplation même de la divine Vérité, qui achève tout »⁹¹².

Nous avons déjà rappelé que les degrés proposés par Richard constituent un modèle pour saint Bonaventure dans son *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*⁹¹³, selon l'étude de J. Jolivet⁹¹⁴. Ce passage de la *Somme de théologie* montre que Thomas connaît bien lui aussi ce texte, et qu'il a pu profiter de la sagesse spirituelle du Victorin dans ses écrits. La lecture des textes spirituels de Richard n'est pas seulement l'affaire des penseurs franciscains.

1.2.6 ST II-II, q. 180, a. 6 : les mouvements intérieurs de l'âme contemplative

⁹¹¹ *Ad tertium dicendum quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium ; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia ; in tertio vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia ; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quae per sensibilia pervenitur ; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt ; in sexto vero gradu ponitur consideratio intelligibilium quae ratio nec invenire nec capere potest, quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur (ST II-II, q. 180, a. 4, ad 3).*

⁹¹² *Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinet : primo quidem, virtutes morales ; secundo autem alii actus praeter contemplationem ; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum ; quarto vero et contemplativum est ipsa contemplatio divinae veritatis (ST II-II, q. 180, a. 4, respondeo).*

⁹¹³ SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*, texte latin introduit et annoté par L. Solignac, traduction d'A. Ménard, Paris, Vrin, 2019.

⁹¹⁴ R. JAVELET, « Saint Bonaventure et Richard de Saint-Victor », *op. cit.*, p. 73-86. Voir aussi : A. Friedrich, *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard von St. Viktor*, Münster, Aschendorff, 1921.

Après avoir dit qu'il n'est pas possible à un contemplatif de voir l'essence divine dans cette vie, au cinquième article⁹¹⁵, saint Thomas s'interroge sur une affirmation qu'il a trouvée dans les écrits du Pseudo-Denys : « Dans l'acte de contemplation sied-il de distinguer un triple mouvement, circulaire, rectiligne, en spirale ? »⁹¹⁶.

Saint Thomas s'est déjà référé, dans la *Somme de théologie*, à ces mouvements. Dans la question 179, il a précisé que la notion de *repos de la contemplation* ne concernait que les occupations extérieures. À ce propos, il cite *Les noms divins* : « (...) Le Pseudo-Denys distingue trois mouvements de l'âme qui contemple: rectiligne, circulaire et en spirale »⁹¹⁷. En ST II-II, q. 180, a. 6, 1, il reprend des arguments qu'on a déjà trouvés en ST II-II, q. 179, a. 1, 3 et *ad* 3.

Ici, nous mesurons la grande autorité dont jouit le Pseudo-Denys. Au *sed contra* de cet article, Thomas dit tout simplement, contre tous les arguments initiaux : « Cependant, nous avons, en sens contraire, l'autorité du Pseudo-Denys »⁹¹⁸. Il faut s'attacher donc à ce qu'enseigne le Pseudo-Denys sur ces mouvements internes de l'âme contemplative, étant donné son autorité⁹¹⁹. En effet, saint Thomas cite Denys explicitement tout au long de son œuvre 2059 fois, à 1817 endroits, comme une rapide recherche sur l'*Index thomisticus* le montre. C'est un auteur capital pour lui auquel il a consacré un des ses commentaires : le *Commentaire aux Noms Divins* du Pseudo-Denys (*Super librum Dionysii De divinis nominibus*)⁹²⁰.

Voici la citation de Richard que nous lisons dans le sixième article de la question 180 :

Enfin Richard de Saint-Victor propose, en grand nombre, d'autres distinctions, qu'il se représente à l'image du vol des oiseaux : « On en voit, dit-il, qui montent et redescendent tour à tour et à maintes reprises. D'autres se portent vers la droite puis vers la gauche une quantité de fois. D'autres, c'est en avant et puis en arrière, fréquemment. D'autres décrivent des circuits, tantôt plus larges et tantôt plus étroits. D'autres enfin demeurent suspendus en un point de

⁹¹⁵ Cf. ST II-II, q. 180, a. 5.

⁹¹⁶ *Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus : circularem, rectum, et obliquum* (ST II-II, q. 180, a. 6).

⁹¹⁷ *Dionysius ponit tres motus animae contemplantis : scilicet rectum, circularem et obliquum* (ST II-II, q. 179, a. 1, *ad* 3).

⁹¹⁸ *In contrarium est auctoritas Dionysii* (ST II-II, q. 180, a. 6, *sec contra*). Notons que nous ne lisons pas le traditionnel *sed contra* au début de la phrase, mais *in contrarium*.

⁹¹⁹ Voir : A. Ph. DARLEY, « Hyperousios : God without being, super-being, or unlimited being » dans *The Heythrop Journal* 58-6 (2017), p. 865-888. *Idem*, « The Epistemological Hope : Aquinas versus other receptions of Pseudo-Dionysius on the Beatific Vision » dans *The Heythrop Journal* 59-4 (2018), p. 663-688. C. L. BARNES, « Ordered to the Good : final causality and analogical predication in Thomas Aquinas », dans *Modern Theology* 30-4 (2014), p. 433-453.

⁹²⁰ Il s'agit d'un texte de la période romaine. J. P. Torrell écrit au sujet de ce livre : « L'ouvrage montre l'importance de la veine d'inspiration néoplatonicienne pour la pensée de Thomas, qui en intègre nombre d'éléments dans sa synthèse personnelle » (Torrell, p. 460).

l'espace, comme immobiles ». Il y aurait donc plus de trois mouvements dans la contemplation⁹²¹.

Nous ne trouvons pas exactement ces mêmes mots dans les écrits de Richard. Cela ne signifie pas que saint Thomas n'a pas trouvé ces images chez le Victorin, au contraire. Dans le cinquième chapitre du premier livre du *Benjamin maior*, appelé « Les diverses manières de contempler » (*Quod contemplationis modus multiformiter agitur*), Richard parle largement de ces mouvements, modèles pour la contemplation⁹²².

Saint Thomas néanmoins veut réduire toutes les images du Victorin à l'essentiel, pour qu'elles *entrent* dans la division du Pseudo-Denys. Et il fait appel à Aristote, pour y parvenir. Selon le Philosophe, au livre de la *Physique*⁹²³, les mouvements les plus parfaits sont les locaux ; ainsi « c'est donc par comparaison avec eux que l'on comparera de manière la plus satisfaisante à décrire les opérations intellectuelles »⁹²⁴. Ensuite, Thomas nous présente ces trois sortes de mouvements locaux : circulaire, rectiligne et en spirale.

Enfin, Thomas résout le troisième de la manière suivante :

Ces divers mouvements, en haut et en bas, à droite et à gauche, en avant et en arrière et sous forme de circuits, se ramènent au mouvement rectiligne et en spirale. Ils figurent, en effet, les divers procédés discursifs de la raison. Celui qui va du genre à l'espèce, du tout à la partie, correspond, explique Richard lui-même, au mouvement en haut et en bas. Celui qui va d'un terme au terme opposé, c'est le mouvement à droite et à gauche. Celui qui part des causes pour aboutir aux effets, c'est le mouvement en avant et en arrière. Celui qui s'attache aux accidents, proches ou éloignés, qui entourent une chose, est figuré par le circuit. Mais quand le progrès discursif de la raison s'effectue des choses sensibles aux intelligibles selon l'ordre naturel de la raison, nous avons le mouvement rectiligne. Quand il s'effectue au contraire selon les illuminations divines, nous avons le mouvement en spirale. Seule, l'immobilité dont il fait mention, relève du mouvement circulaire. D'où il apparaît que l'analyse des mouvements de la contemplation par Pseudo-Denys est beaucoup plus adéquate et subtile.

Comme on peut le voir, Thomas résume simplement tous les mouvements situés par Richard parmi les trois que Pseudo-Denys présente. Les mots que Richard utilise

⁹²¹ *Praeterea, Richardus de Sancto Victore ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium caeli. « Quorum quaedam nunc ad aliora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc saepius repetere videntur ; aliae vero dextrorsum, vel sinistrorsum divertunt multoties ; quaedam vero moventur in anteriora, vel posteriora frequenter ; alia vero quasi in gyrum vertuntur secundum latiores vel contractiores circuitus ; quaedam vero quasi immobiliter suspensa in uno loco manent ».* Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis (ST II-II, q. 180, a. 6, 3).

⁹²² Voici un morceau du chapitre 5, du premier livre du *Benjamin maior*, où Richard décrit avec générosité les mouvements de l'esprit : (...) *in coeli volatilibus quotidie videmus. Videas alia nunc se ad altiora attolere, nunc se in inferiora demergere, et eosdem ascensionis descensionisve suae modos saepius repetere. Videas alia nunc dextrorsum, nunc sinistrorsum divertere, et nunc in hanc, nunc vero in illam partem declinando in anteriora parum, vel pene nihil se promovere (...)* (PL 196, 0068D).

⁹²³ 8 Phys, ch. 7, n. 2.

⁹²⁴ Et ideo sub eorum similitudine potissime operationes intelligibiles describuntur (ST II-II, q. 180, a. 6, respondeo).

permettent à Thomas de trouver dans son texte tous les éléments nécessaires à la solution.

1.3 De veritate

Dans son livre *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, J.-P. Torrell a commenté l'histoire, la structure et le contenu du *De veritate* au moment où il présentait à son lecteur la deuxième tâche du maître en théologie médiéval, selon Pierre le Chantre, c'est-à-dire celle de disputer (*disputare*)⁹²⁵. En effet, les 253 articles, regroupés en 29 questions, qui constituent cette série de disputes, nous donnent un exemple de la méthode d'enseignement, de la pédagogie, au sein de l'université médiévale.

Il est intéressant de relever ce que Torrell écrit aussi à propos des deux possibilités de *disputationes* qui se tenaient à l'université, autrement dit, la *disputatio* privée et la *disputatio* publique : « La première, privée (*disputatio privata*), se tenait à l'intérieur de l'école avec les seuls étudiants du maître et son bachelier. La seconde était publique (*disputatio publica* ou *ordinaria*) et les maîtres devaient l'organiser à intervalles réguliers, mais beaucoup s'en dispensaient volontiers, car l'exercice pouvait être périlleux »⁹²⁶. Ainsi, selon B. C. Bazán, les grandes séries de questions disputées de Thomas appartiennent plutôt au premier genre de *disputatio*, les privées⁹²⁷. Cependant, la longueur du développement de certaines questions que nous lisons chez saint Thomas, et aussi leur haut niveau de réflexion, nous amènent à les considérer plutôt comme l'amplification écrite et non la simple transcription d'une *disputatio* publiquement tenue.

Un trait important du *De Veritate*, pour l'histoire du texte : nous en détenons l'original dicté par saint Thomas⁹²⁸. De cette manière, en plus de la plus grande fiabilité du texte édité, le manuscrit nous montre le jeune maître au travail, son effort constant pour mieux exprimer sa pensée (comme les corrections sur le texte, relevées par l'introduction des éditeurs de la Léonine en témoignent). Le texte en question est témoin du premier enseignement de Thomas comme Maître-Régent à Paris, et sa rédaction est datée de la période entre 1256 et 1259⁹²⁹.

Le titre de cette collection de questions est celui de la première, au sujet de la vérité (*Quid est veritas*). Mais les autres sujets sont assez divers. Même dans la question

⁹²⁵ Torrell, p. 94-104.

⁹²⁶ Torrell, p. 95.

⁹²⁷ Cf. B. C. BAZÁN, « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans B. C. BAZÁN, G. FRANSEN, J. F. WIPPEL, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, « Typologie des sources du moyen âge occidental 44-45 », Turnhout, Brepols, p. 70-85.

⁹²⁸ Cf. Léonine, t. 22, p. 44*-60*.

⁹²⁹ Cf. Torrell, p. 422.

1 où il n'est question que de la vérité, Thomas parle aussi des transcendants et de leurs convertibilités mutuelles. Les sujets des autres questions sont bien variables, comme une simple lecture de la table de matières le montre⁹³⁰.

À propos de l'organisation interne du *De veritate*, S.-Th. Bonino nous propose une division de cet ouvrage en deux grandes masses : 1) le vrai et la connaissance (q. 1-20) et 2) le bien et l'appétit du bien (q. 21-29). En plus, Bonino discerne une même organisation interne en chacune de ces deux parties, où nous retrouvons la même séquence : en Dieu, chez l'ange et chez l'homme⁹³¹. Il est très intéressant d'observer que cette triade, Dieu, l'ange et l'homme, est aussi celle de l'étude de la *personne*. Nous ne pouvons nous servir de cette notion que pour ces trois êtres. Et nous ne pouvons parler de connaissance et de volonté relatifs à la vérité et au bien, qu'à propos des personnes. Connaissance et volonté sont même les caractéristiques essentielles de la personne. Ainsi, la réflexion sur la personne est, d'une certaine manière, présente, transversalement, dans les questions du *De veritate*.

Les citations de Richard de Saint-Victor faites dans le *De Veritate* sont assez parcimonieuses. Plus précisément, Richard est cité à la question 4, à propos de la personne du Verbe, et dans la question 14, à propos de la foi. Si l'on suit la répartition mise en lumière par Bonino, les deux questions se trouvent dans le premier ensemble, où Thomas réfléchit sur le vrai et la connaissance. La question 4 concerne Dieu ; la 14, l'homme.

1.3.1 Question 4, article 1 : le bon usage du terme verbe en Dieu

La Question 4 constitue l'ensemble des articles proprement trinitaires du *De veritate*. D'abord, saint Thomas s'y interroge sur le *Verbe*. Ensuite, il se demande s'il faut le comprendre de manière essentielle ou personnelle et si ce nom peut ou non être attribué aussi à l'Esprit Saint. Ainsi, dans les 8 articles de cette question, le jeune maître peut exposer les principes de sa théologie trinitaire, de manière brève et centrée sur la personne du Verbe.

⁹³⁰ Nous trouvons une vue d'ensemble détaillée sur les sujets philosophiques traités par saint Thomas dans le *De Veritate* en P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, « Frece 136 », Roma, Carocci, 2014, p. 82-124.

⁹³¹ S.-Th. BONINO, *Quaestiones disputatae De veritate. Saint Thomas d'Aquin, Question 12 : La prophétie, Présentation, traduction et notes*. Mémoire de licence dactyl., Fribourg, 1989, p. 161.

Richard est cité au premier article de cette question, où il se demande si le mot *verbe* s'applique exactement à Dieu⁹³². Nous y trouvons donc 12 arguments contraires, auxquels s'opposent, d'abord, 6 *sed contra*.

En lisant les arguments initiaux, nous voyons qu'il insiste sur l'usage *métaphorique* du terme *verbe* quand il s'agit de Dieu⁹³³. En effet, les arguments s'opposent à l'usage de ce nom au sens propre, et non pas à son usage tout court.

Le *sed contra* 3, où saint Thomas cite Richard, affirme que le mot *Verbe* est proprement utilisé par rapport au Fils. Il s'agit donc d'un usage qui exprime analogiquement la nature divine elle-même.

Il est intéressant de percevoir la force de l'autorité de saint Augustin dans cet article. Nous en avons six *sed contra*, dont trois portent sur l'autorité d'Augustin. Et ces trois citations viennent de son traité *De Trinitate*.

Le *sed contra* 3 est bref, et on n'y trouve qu'une citation directe de l'auteur, comme de coutume. Voici le texte du *De Veritate* : « Richard de Saint-Victor dit que le verbe manifeste l'intelligence de quelque sage. Or le Fils manifeste très véritablement l'intelligence du Père. Le nom de verbe se dit donc en Dieu de façon très propre »⁹³⁴.

Saint Thomas fait référence ici au chapitre 12 du livre 6 du *De Trinitate* de Richard. Comme nous le savons, c'est un livre plutôt théologique, où les éléments de la révélation sont présents. Ce n'est pas le cas des quatre premiers livres, où la recherche des raisons nécessaires est le point principal.

Thomas résume donc la pensée de Richard, que nous lisons déjà au premier paragraphe du texte du Victorin. Voici les mots de celui-ci : « (...) Disons d'abord que le verbe qu'on profère est habituellement révélateur des sentiments et de la sagesse de celui qui le profère. Il est donc légitime d'appeler Verbe celui qui manifeste la connaissance du Père, lui-même source de la sagesse »⁹³⁵.

L'idée exprimée par saint Thomas est en gros fidèle au texte initial. Mais Richard dit que le verbe révèle la sagesse de celui qui parle. Selon la rédaction de Thomas d'Aquin, on n'appelle verbe que les mots qui viennent de la bouche des sages.

⁹³² *Utrum verbum proprie dicatur in divinis* (DV, q. 4, a. 1, p. 117).

⁹³³ Lisons ces deux morceaux du premier argument, comme exemple: *Est enim duplex verbum, scilicet interius et exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale et transiens ; (...) Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis (Ibidem).*

⁹³⁴ *Praeterea, Richardus de s. Victore [De Trin. VI, 12] dicit quod verbum est manifestativum sensus alicuius sapientis. Sed filius verissime manifestat sensum patris. Ergo nomen verbi propriissime in Deo dicitur* (DV, q. 4, a. 1, s.c. 3, p. 119).

⁹³⁵ *Ecce dicamus quod proferentis verbum sensus et sapientiae ipsius a quo profertur solet esse indicativum. Recte ergo Verbum dicitur, per quem Patris, qui fons sapientiae est, notitia manifestatur* (Trinité, p. 404-405).

Mais par rapport à deuxième phrase citée par Thomas, selon laquelle le Fils manifeste l'intelligence du Père, nous retrouvons la même idée que celle de Richard, comme on vient de le voir plus haut. Ces réflexions, saint Thomas les utilise pour préparer son avis, selon lequel nous pouvons nous servir du terme *verbe* pour le Fils, et pas seulement de manière métaphorique.

Dans la réponse de cet article, une précision est donnée Si nous pouvons avec sûreté dire que Verbe se dit à proprement parler de Dieu, il ne s'agit pas de n'importe quel *verbe*. Il s'agit exclusivement du verbe intérieur, ou le verbe du cœur, celui dont nous pouvons nous servir pour parler de la personne du Fils : « (...) le verbe du cœur, qui n'est rien d'autre que ce qui est actuellement considéré par l'intelligence, se dit proprement de Dieu, car il est entièrement éloigné de la matérialité, de la corporéité et de tout défaut »⁹³⁶. Thomas restera fidèle à cet avis dans sa maturité, comme nous le lisons dans la question 27 de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie* : « il faut ici l'entendre (la procession divine) par manière d'émanation intellectuelle, tel le verbe intelligible émanant de celui qui parle et demeurant au-dedans de lui. C'est en ce dernier sens que la foi catholique pose une procession en Dieu »⁹³⁷.

1.3.2 Question 14, article 9 : les raisons nécessaires par rapport à la foi

À la Question 14, le sujet est la foi. Et Richard est cité par Thomas tout au début de l'article 9, où il se demande si la foi peut porter sur des choses qu'on sait. Avant d'analyser cet article, où nous trouvons Richard, il est important de donner le cadre de la question 14, constitué par 12 articles.

Observons que le premier article de cette question porte non pas sur la foi en elle-même, mais sur l'acte de croire (*credere*). L'auteur part donc du croyant. Ici, Thomas pose divers éléments qui font la spécificité de l'acte de croire, relevant l'importance de l'assentiment, si on le compare aux autres formes de savoir : « Dans la science, en effet, le mouvement de la raison commence par l'intelligence des principes,

⁹³⁶ (...) *verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu* (DV, q. 4, a. 1, *responsio*, p. 119).

⁹³⁷ (...) ; *sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis* (ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*).

et se termine au même point par la voie de l'analyse (...). Mais dans la foi, l'assentiment et la réflexion sont comme à l'égalité »⁹³⁸.

Il est intéressant de remarquer, à partir de deux parallèles, la place de la présentation des éléments autour de la foi dans autres œuvres de synthèse de Thomas. Dans le *Compendium theologiae* (dont la première partie est datée de 1261-1265)⁹³⁹, nous trouvons un texte structuré en trois parties, selon les trois vertus théologiques. Une longue première partie⁹⁴⁰ est consacrée à la foi. Nous n'y trouvons point des considérations sur l'acte de croire. Cependant, nous lisons dans le deuxième chapitre (juste après le prologue) une définition de la foi donnée par *Hb* 11, 1 et reprise par notre auteur : « La foi est l'avant-goût de cette connaissance qui doit nous rendre heureux dans le siècle futur. L'Apôtre dit qu' 'elle est la substance des choses qu'on doit espérer' (*Hb* 11, 1) »⁹⁴¹.

Dans la *Somme de théologie*, nous lisons, au traité sur la vertu de la foi⁹⁴², celui qui ouvre la *secunda secundae* (dont la rédaction a été faite entre 1271-1272)⁹⁴³, une première question sur l'objet de la foi, la « vérité première » (*veritas prima*)⁹⁴⁴ ; ensuite, deux questions sur l'acte de foi, l'intérieur (*cum assensione cogitare*, selon la formule d'Augustin)⁹⁴⁵, et l'extérieur (*confessio*)⁹⁴⁶. Nous y rencontrons donc les mêmes éléments que dans le traité *De Veritate* (plus ancien que le *Compendium*), mais dans un ordre inverse. Le jeune Thomas a voulu commencer sa réflexion sur la foi à partir du croyant, c'est-à-dire de l'acte de foi ; le théologien mûr, pose d'abord l'objet de la foi théologique.

Après avoir considéré la foi en elle-même, dans le *De Veritate*, Thomas se demande s'il s'agit d'une vertu (article 3), comment elle est vécue dans le sujet (article 4), la forme de la foi (articles 5 à 7), et le caractère de *veritas prima* de son objet (article 8).

⁹³⁸ *In scientia enim motus rationis incipit ab intellectum principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis ; (...). Sed in fide est assensus et cogitatio quae ex aequo* (DV, q. 14, a. 1, *responsio*, p. 437).

⁹³⁹ Cf. Torrell, p. 422.

⁹⁴⁰ Saint Thomas a écrit 246 chapitres pour la première partie, mais que 10 pour la deuxième et 13 pour la troisième. Il faut certes rappeler qu'il s'agit d'une œuvre incomplète.

⁹⁴¹ *Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit. Unde apostolus dicit quod « est substantia sperandum rerum »* (*Compendium*, ch. 2, p.83).

⁹⁴² ST II-II, q. 1-16.

⁹⁴³ Cf. Torrell, p. 423.

⁹⁴⁴ (...) *obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum* (ST II-II, q. 1, a. 1, *respondeo*). Nous trouvons la même réflexion en DV, q. 14, a. 8 (p. 458-461).

⁹⁴⁵ ST II-II, q. 2, a. 1.

⁹⁴⁶ ST II-II, q. 3, a. 1.

La question posée dans l'article 9, où Richard est cité deux fois, est la suivante: la foi porte-t-elle sur les choses qu'on sait⁹⁴⁷? Ici, Thomas a l'occasion de présenter ce qu'il croit comprendre de la notion des *raisons nécessaires*, très chère à Richard de Saint-Victor, et d'une importance décisive dans la méthode suivie par le Victorin dans son traité *De Trinitate*.

Dans la première argumentation de l'article 9, nous lisons : « Tout ce qui peut être prouvé par un raisonnement nécessaire, peut être su. Or, selon Richard de Saint-Victor, pour tout ce qu'il faut croire, il ne manque pas de raison non seulement probable, mais aussi nécessaire. La science peut donc porter sur les choses que l'on croit »⁹⁴⁸.

En effet, Richard a écrit, au début du chapitre 4 du premier livre du *De Trinitate* : « Ainsi, notre propos sera, dans ce livre, autant que Dieu nous le permettra, de présenter, à l'appui de notre croyance, des raisons non seulement plausibles, mais nécessaires, et d'élucider, d'expliquer la vérité, pour mettre en valeur les enseignements de notre foi »⁹⁴⁹. Ici, Richard est en train de présenter sa méthode pour le *De Trinitate*. Il souhaite éclairer la foi dans les réalités éternelles par des raisons nécessaires.

Après ce premier argument, l'auteur en ajoute huit, et trois *sed contra*. Les arguments initiaux, en général, veulent mettre au même niveau, pour le sujet, « croire » (*credere*) et « savoir » (*scire*). L'idée est présentée sous plusieurs angles. Dans l'argument 5, nous rencontrons une citation emblématique de saint Jean Damascène : « La connaissance de Dieu a été naturellement semée en nous »⁹⁵⁰.

Dans sa réponse, Thomas commence par citer Augustin, qui distingue « croire » (*credere*) et « voir » (*videre*) : « on croit les choses qui ne sont pas présentes à nos sens, si elles s'appuient sur un témoignage qui présente quelque probabilité ; mais on voit celles qui sont à portée des sens du corps et de l'esprit »⁹⁵¹. Dans le domaine spirituel,

⁹⁴⁷ *Nono quaeritur utrum fides possit esse de rebus scitis* (DV, q. 14, a. 9, p. 462).

⁹⁴⁸ *Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de sancto Victore [De Trin. I, 4], ad omnia quae credere oportet, non deest ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest* (DV, q. 14, a. 9, 1, p. 462).

⁹⁴⁹ *Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire* (Trinité, p. 70-71).

⁹⁵⁰ (...) « *cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta* » (DV, q. 14, a. 9, 5, p. 463). Citation du traité *De fide orthodoxa* I, 1. L'*ad quintum* de cet article ne reprend pas le texte de Jean Damascène, en le réinterprétant.

⁹⁵¹ (...) *creduntur illa quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur ; videntur autem quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus* (DV, q. 14, a. 9, respondeo, p. 463). Il s'agit d'une citation de l'Épître 147 de saint Augustin, appelée aussi livre *Sur la vision de Dieu* (cf. PL 33, c. 599, 7).

pour les choses qui outrepassent notre intelligence, il faut le témoignage d'un autre, puisque « l'objet de la foi est donc proprement ce qui n'est pas présent à l'intelligence »⁹⁵². Pour cette raison, il est impossible que la science naturelle et la foi portent sur un même sujet. Comme comprendre donc les *raisons nécessaires* par rapport à la foi ? Selon Thomas, une chose peut être crue de deux façons : absolument (*simpliciter*) ou relativement à quelqu'un (*respectu alicuius*). Les vérités de la deuxième façon dépassent quelques-uns, mais non tous les hommes. Selon la première possibilité, nous sommes en présence de mystères comme la Trinité en Dieu ; selon la deuxième, nous sommes confrontés à des vérités accessibles à la raison comme l'unité et l'immatérialité divines⁹⁵³. Ainsi, les *raisons nécessaires* sont comprises, par Thomas, en ce deuxième sens. Par rapport aux choses de ce deuxième domaine, il affirme : « rien n'empêche qu'elles soient sues par quelques-uns qui en ont les démonstrations (...) »⁹⁵⁴.

Enfin, après sa réponse, nous lisons l'*ad primum*, où Thomas reprend et complète la citation de Richard faite auparavant :

Tout ce qui doit être cru, si ce n'est pas évident par soi, a une raison non seulement probable, mais nécessaire, « quoiqu'elle se trouve être inconnue de notre industrie », comme l'ajoute Richard au même endroit ; les raisons des choses susceptibles d'être crues nous sont donc inconnues, mais sont connues de Dieu et des bienheureux, qui sur ces choses n'ont pas la foi, mais la vision⁹⁵⁵.

Autrement dit, selon ce qu'on vient de lire dans l'*ad primum*, le concept de *raisons nécessaires* chez saint Thomas ne se trouve pas dans les arguments qui partent des réalités visibles, mais dans le témoignage de ceux qui ont la vision, mais pas la foi. Et ce témoignage, comme nous le lisons au début de la *Somme de théologie*, est constitutif de la *sacra doctrina*, puisqu'il s'agit de « la science même de Dieu et des bienheureux »⁹⁵⁶.

Cependant, la deuxième possibilité de croire, dont Thomas parle dans la réponse de cet article, qu'on vient de citer, peut être appliquée à ce que Richard appelle *raisons nécessaires*. Mais, dans la même réponse, nous lisons que Thomas ne conçoit pas que

⁹⁵² (...) *fidei obiectum proprie est id quod est absens ab intellectu* (DV, q. 14, a. 9, *respondeo*, p. 463).

⁹⁵³ DV, q. 14, a. 9, *respondeo*, p. 463.

⁹⁵⁴ (...) *nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes* (*Ibidem*).

⁹⁵⁵ *Ad primum igitur dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non est per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed necessaria, quamvis eam nostram prudentiam contingat latere, ut ibidem Richardus subdit : unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed notae Deo et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent* (DV, q. 14, a. 9, ad 1, p. 463).

⁹⁵⁶ (...) *scientia Dei et beatorum* (ST I, q. 1, a. 2, *respondeo*).

les mystères de la Trinité relèvent du domaine de cette possibilité⁹⁵⁷. Autrement dit, si Thomas est d'accord pour penser que quelques vérités concernant Dieu peuvent être atteintes par la raison de quelques hommes, ce qui touche à la Trinité divine ne se trouve pas dans ce champ de possibilité, bien que Richard de Saint-Victor ait fait tout un traité à cette intention – et que ce traité soit cité volontiers par Thomas.

⁹⁵⁷ Écrit Thomas à ce propos : (...) *de his impossibile est ab aliquo homine scientiam haberi* (DV, q. 14, a. 9, *respondeo*, p. 463).

1.4 De Potentia

Les dix questions connues et rassemblées sous le nom *De Potentia* ont été écrites (et peut-être, d'abord, posées) pendant le séjour romain de Thomas d'Aquin (1265-1268)⁹⁵⁸. Il faut remarquer la fécondité de ses années à Rome, puisque notre auteur a produit pendant ce séjour en Italie quelques-uns de ses textes les plus célèbres, comme la *Prima Pars* de sa *Somme de théologie*. En plus de sa production textuelle, du fait de sa condition de Maître-Régent à Rome, saint Thomas a dû accompagner les étudiants placés sous sa direction.

La datation du *De Potentia* est attestée par le manuscrit *Subiaco. Biblioteca dell'abbazia 211, f. 175r*, où nous lisons : *Quaestiones fratris T. de aquino quas disputavit rome* (Questions du frère T. d'Aquin, qui ont fait l'objet de *disputatio* à Rome)⁹⁵⁹. Nous disposons d'un témoignage important pour la datation de cet ensemble de questions.

Encore autour des textes de la période romaine de Thomas, un point intéressant y apparaît, si l'on considère l'ensemble des ouvrages produits pendant ce temps : c'est au sujet de la *création* que notre auteur réfléchit le plus à ce moment de sa vie. Nous le voyons dans le *De Potentia* et dans la *Prima Pars* certes, mais aussi dans les *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* et dans la possible reprise du premier livre des *Sentences*⁹⁶⁰. Ainsi, à propos de la spécificité de la pensée de Thomas au sujet de la *création*, J.-P. Torrell écrit : « (...) Dire que le monde est créé, cela signifie qu'il est tout entier, en tous et chacun de ses éléments, dans une relation de totale dépendance

⁹⁵⁸ Torrell, p. 423. Nous lisons dans l'introduction du *De Potentia* à l'édition Marietti, de 1949, les informations suivantes : *Quaestiones has, ut diximus, Romae annis c. 1265-69 disputavit S. Thomas (...). Hoc igitur tempore, annis scilicet 1265 et sequentibus, Romae quaestiones « De Potentia » disputavit easque forsitan Viterbii a. 1267-68 insimul ac quaestiones « De anima » et « De spiritualibus creaturis » absolvit* (P. M. PESSON, *Introductio specialis* dans S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones Disputatae*, vol. II, Taurini/Romae, Marietti, 1949, p. 1). Il faut faire allusion ici aux récentes traductions de cet écrit, ce que nous montre un intérêt actuel pour cette série de questions : THOMAS AQUINAS, *The power of God by Thomas Aquinas*, translated by R. J. REGAN, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae : Über Gottes Vermögen (vols. 1-3)*, herausgegeben von S. GROTZ, Hamburg, F. Meiner, 2009 – 2019 ; THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la puissance. De potentia, I questions 1 à 3*, texte latin de l'édition MARIETTI, traduction et notes de R. BERTON, introduction d'E. PERRIER, Paris, Parole et Silence/Les Presses universitaires de l'IPC, coll. « Institut de Philosophie Comparée », 2011.

⁹⁵⁹ M. GRABMANN, *Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 22, 1-2 », Münster Westf., 1949, p. 306. Il s'agit d'un manuscrit du XIII^e ou XIV^e siècle.

⁹⁶⁰ Cf. L. E. BOYLE ; J. F. BOYLE (eds.) *Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 1-57. La possibilité présentée dans l'introduction de ce livre (reprise l'étude de L. E. Boyle daté de 1983) apparaît dans le *Manuscript Oxford, Lincoln College, MS Lat. 95*, sur lequel porte l'édition qu'on trouve dans cette œuvre.

à l'égard de Dieu (...). L'originalité de cette pensée – qui était déjà celle du *Contra Gentiles* et qui se retrouvera dans la *Somme de théologie* – est que cette totale dépendance s'accompagne d'une totale autonomie (...) »⁹⁶¹. L'affirmation de Torrell nous fait penser à G. K. Chesterton, qui a un jour nommé notre auteur « Thomas a *Creatore* »⁹⁶².

Spécifiquement dans le *De Potentia*, nous pouvons diviser l'ensemble des dix questions en deux parties. La première, effectivement, traite de la puissance de Dieu (questions 1 à 6), la deuxième (7 à 10), de la théologie trinitaire. Comme d'habitude donc la tradition a donné comme titre au groupe des questions le sujet des premières. Pour cette raison, nous trouvons déjà dans les catalogues plus anciens des titres plus exacts : *De potentia Dei et ultra* (catalogue de Prague) ou *De potentia Dei cum annexis* (Manuscrit Vat. Borghese 120)⁹⁶³.

Dans la première partie du *De Potentia*, Thomas s'interroge d'abord sur la puissance de Dieu dans son sens absolu (q. 1), ensuite sur la puissance de Dieu comme créateur (q. 2-4) et la conservation des créatures par son Créateur (q. 5) ; ce n'est qu'à la fin de ces considérations sur la puissance divine que le *miracle*, une opération de Dieu dans les créatures en dehors des causes créées, est traité⁹⁶⁴. Comme nous le vérifions par les sujets de ces questions, la *puissance* dont il est question dans le *De Potentia*, c'est la *puissance créatrice* de Dieu. L'adjectif *Tout-puissant* (*omnipotens*) à l'égard de Dieu nous parle de lui comme Créateur⁹⁶⁵.

À son tour, les questions qui concernent la Trinité se rapportent aux sujets suivants : la simplicité divine (q. 7) ; les relations éternelles (q. 8) ; les personnes divines (q. 9) et les processions (q. 10). L'ordre n'est différent de celui de la *Somme de théologie* qu'à propos des processions. On y voit donc s'affirmer le schéma de notre auteur.

Les questions qu'on trouve dans le *De Potentia* ont été très importantes pour P. Vanier, dans son argumentation en faveur d'un important changement de la compréhension de saint Thomas à propos de quelques concepts sur la Trinité, dans son livre *Théologie trinitaire chez saint Thomas*. Pourtant, examinant les thèses de Vanier,

⁹⁶¹ Torrell, p. 214-215.

⁹⁶² G. K. CHESTERTON, *Saint Thomas d'Aquin*, Lyon, 1935, p. 129.

⁹⁶³ Cf. Torrell, p. 214.

⁹⁶⁴ Cf. *De Pot.*, q. 6, a. 1, *respondeo*, p. 180-181.

⁹⁶⁵ Nous trouvons, par exemple, dans *De Potentia* q. 1, a. 7, *respondeo*, quelques possibles définitions d'*omnipotens*. Nous pouvons retenir celle qu'on lit dans la *Somme de théologie* : (...) *Deus dicitur omnipotens quia omnia quaecumque voluit, fecit* (ST III, q. 13, a. 3, 1). Thomas d'Aquin se sert de l'adjectif *omnipotens* 220 fois tout au long de son œuvre.

A. Malet, dans son ouvrage intitulé : *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* en a vivement critiqué les conclusions : « (...) les textes du *de Potentia* allégués par l'auteur à l'appui de sa thèse signifient l'opposé de ce qu'il croit (...) »⁹⁶⁶. On peut ajouter dans le même sens qu'un simple regard sur la chronologie permettrait de constater un gros changement d'avis de saint Thomas dans deux textes de la même époque. Le *De Potentia* a été écrit entre 1265 et 1266, et la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, pour les questions 1 à 74, entre 1265 et 1267⁹⁶⁷. Cependant, les questions soulevées par Vanier à partir des annotations par Annibald de Annibaldis (1220-1271), du cours donné par Thomas sur les *Sentences* est un intéressant chantier pour étudier les variations d'opinion de notre auteur sur la Trinité.

Dans ce dossier, Richard est cité une première fois sans que l'on puisse trouver chez lui un texte correspondant, puis douze fois aux questions 8, 9 et 10. Comme on peut le supposer, ici toutes les citations faites par Thomas par rapport à Richard sont tirées du *De Trinitate* du Victorin.

1.4.1 Question 6 : le miracle

La question 6 du *De Potentia* a pour sujet les miracles. Voici une thématique importante pour saint Thomas. Notre auteur utilise le mot *miracle* 2.290 fois dans ses écrits. Le plus grand nombre d'occurrences se trouve dans le *Commentaire à l'évangile selon saint Jean* (287 fois). Dans tout son *Commentaire aux Sentences*, ne s'en trouve que 249, et dans le *De Potentia*, 222 (un peu moins que dans la *Tertia Pars*, avec 263 occurrences). Le texte que nous sommes en train d'étudier est important dans l'ensemble des œuvres de Thomas pour sa réflexion sur les miracles : ce que laisse présager le grand nombre d'occurrence du terme ici.

Richard est évoqué au deuxième *sed contra* de l'article 2, où nous trouvons cette interrogation : « peut-on appeler miracles tout ce que Dieu fait en dehors des causes naturelles ou contre le cours de la nature »⁹⁶⁸. Mais auparavant, au premier *sed contra*, Thomas cite, ou pense citer, saint Augustin. En fait il s'agit d'une citation du *De conceptu virginali et originali peccato* de saint Anselme, au chapitre XI. Selon ce texte

⁹⁶⁶ A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (« Bibliothèque Thomiste », 32), 1956, p. 109.

⁹⁶⁷ Torrell, p. 423.

⁹⁶⁸ *Secundo quaeritur utrum omnia quae Deus facit praeter causas naturales vel contra cursum naturae, possint dici miracula* (*De Pot.*, q. 6, a. 2, t. 183).

donc, le cours des choses peut se dérouler de trois manières : naturel, volontaire ou merveilleux (*mirabilis*)⁹⁶⁹. Et Dieu seul opère au delà des causes naturelles, sans le concours ni de la nature, ni de la volonté.

Ensuite, dans un deuxième *sed contra*, Thomas évoque, mais sans le citer textuellement, Richard. Voici le court texte : « Richard de Saint Victor dit que le miracle est l'œuvre du Créateur, qui manifeste sa puissance divine. Ce qui est fait par Dieu au-delà des causes naturelles est de ce genre. Donc ce sont des miracles »⁹⁷⁰. L'avis que nous avons ici est le même que celui de la citation antérieure, pour la deuxième phrase. Néanmoins, la référence de Thomas n'est pas correcte (peut-être qu'il dépend ici d'autres sources ou d'une attribution commune). La citation ne se trouve pas chez Richard, et les éditions ne nous donnent pas d'autres renseignements, comme pour le premier *sed contra*. Nous trouvons chez Richard, dans toute son œuvre, 77 fois le terme *miracle*. Mais aucune fois avec l'idée de *création* ou de *Créateur*⁹⁷¹. Ainsi, cette idée n'appartient pas à Richard.

1.4.2 Question 8 : quel genre de relations en Dieu ?

À partir de la question 8, nous trouvons les citations des textes du *De Trinitate* de Richard, faites par saint Thomas au long des questions consacrées au mystère de la Trinité. Différemment de ce qu'il en est à la question 6, toutes les citations qui s'en suivent sont effectivement tirées du texte de Richard.

La question 8 porte sur les *relations éternelles* en Dieu. Les relations sont donc traitées juste après la *simplicité divine*. Le petit changement de *relations éternelles* (*ab aeterno*) en *relations divines* (*divinis*) dans la *Somme de théologie*, n'est pas très significatif. Dans cette question 8, de même qu'en ST I, q. 28, nous trouvons quatre articles. Si l'on compare les titres des articles, on se rend compte que les trois premiers

⁹⁶⁹ Voici le passage d'où Thomas d'Aquin a tiré la citation : (...) *Voluntati imputantur illa, quae sunt huiusmodi, iter facere, aedificare, scribere, loqui, et similia quae non nisi voluntas facit. Cum igitur omnia quae fiunt, si diligenter considerentur, fiant aut sola voluntate Dei, aut natura secundum vim a Deo illi inditam, aut voluntate creaturae: et ea quae nec natura creata, nec voluntas creaturae, sed solus Deus facit, semper miranda sint; apparet quia tres sunt cursus rerum, scilicet, mirabilis, naturalis, voluntarius: et mirabilis quidem aliis aut eorum legi nullatenus subditus est; sed libere dominatur: neque illis facit injuriam, quando eis obviare videtur; quia nihil habent, nisi quod ab illo acceperunt, nec ille dedit eis aliquid nisi sub se* (PL 158, c. 446).

⁹⁷⁰ *Praeterea, Richardus de s. Victore dicit, quod miraculum est opus creatoris, manifestativum divinae virtutis. Huiusmodi autem sunt quae a Deo praeter causas naturales fiunt. Ergo sunt miracula* (*De Pot.*, q. 6, a. 2, s.c. 2, p. 184).

⁹⁷¹ Recherche faite sur le site *Corpus Corporum* (<http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>).

sont intitulés de manière identique. On présente en bas les titres tels qu'on les lit dans les articles, mais non dans le prologue de la question (moins développées) :

<i>De Potentia</i> , q. 8 ⁹⁷²	<i>Somme de théologie, Prima Pars</i> , q. 28 ⁹⁷³
1) Les relations appelées éternelles en Dieu, rapportées par les noms de « Père » et « Fils », sont-elles réelles ou de raison seulement ?	1) Y a-t-il en Dieu des relations réelles ?
2) La relation en Dieu est-elle sa substance ?	2) En Dieu, la relation est-elle identique à l'essence ?
3) Les relations constituent-elles et distinguent-elles les personnes et les hypostases ?	3) Les relations qui sont en Dieu se distinguent-elles réellement les unes des autres ?
4) Si on exclut en esprit la relation, l'hypostase demeure-t-elle en Dieu ?	4) N'y a-t-il en Dieu que quatre relations réelles, celles de la paternité, filiation, spiration et procession ?

Richard de Saint-Victor est cité par saint Thomas dans le troisième article de cette question du *De Potentia*, dont le sujet est la distinction réelle des personnes divines par leurs relations, comme on le peut lire sur le tableau. Dans cet article se trouve en plus, comme dans la *Somme de théologie*, le problème de la constitution des personnes par les relations mêmes qui les distinguent. Le titre de la *Somme* est néanmoins simplifié ; il parle seulement des distinctions entre les relations, sans se rapporter aux termes *personnes* et *hypostases*, sous-entendus dans les relations divines⁹⁷⁴.

⁹⁷² *Et primo quaeritur utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus Pater et Filius, sint relationes reales, vel rationis tantum. Et videtur quod non sint reales* (p. 244) ; *Secundo quaeritur utrum relatio in Deo sit eius substantia* (p. 247) ; *Tertio quaeritur utrum relationes constituent et distinguant personas sive hypostases* (p. 251) ; *Quarto quaeritur utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis* (p. 255).

⁹⁷³ 1) *Utrum in Deo sint aliquae relationes reales* ; 2) *Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia* ; 3) *Utrum relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur* ; 4) *Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio*.

⁹⁷⁴ Nous lisons sur la *Somme de théologie* : (...) *Persona enim divina significat relationem « ut subsistentem »* (ST I, q. 29, a. 4, respondeo).

Dans le 13^{ème} argument, il se sert de Richard pour affirmer que nous ne distinguons pas les personnes par les relations, mais par leurs origines. Voici ce que nous lisons dans le *De Potentia* :

Richard de saint Victor dit (*La Trinité*, IV, 15) que les hypostases dans les anges, se distinguent par la seule qualité, mais en Dieu, elles se distinguent par la seule origine. Mais l'origine selon l'esprit diffère de la relation comme la génération de la paternité. Donc les hypostases divines ne se distinguent pas par une relation mais par l'origine⁹⁷⁵.

De nouveau, nous n'avons pas une citation littérale, mais en substance l'idée de Richard. Effectivement, au chapitre 15 du quatrième livre du traité du Victorin, nous lisons ce résumé : « (...) il est clair que dans la nature divine la pluralité des existences se diversifie seulement par l'origine alors que dans la nature angélique, c'est seulement par la qualité qu'il se distingue ; dans la nature humaine, à la fois par la qualité et par l'origine »⁹⁷⁶.

La notion de *qualité* (*qualitas*), ici utilisée à l'égard de la nature des anges, est mieux comprise si nous citons ces mots de Richard : « (...) dans la nature angélique, il n'y a aucune propagation de vie, mais création pure et simple. (...) Mais dans la nature angélique, il y a autant de substances que de personnes »⁹⁷⁷. En Dieu, en revanche, nous n'avons qu'une seule substance.

Comme l'écrit saint Thomas vers la fin de sa réponse, « c'est la même sorte de constitution et de distinction, pour toutes les hypostases de même nature »⁹⁷⁸ ; patiemment, tout au long de sa réponse, Thomas a exposé aussi d'autres avis, mais peu orthodoxes.

Si Thomas est correct dans la première citation qu'il fait du Victorin dans cet article, il lui attribue, dans l'*ad 13*, une notion qu'on ne trouve point chez Richard, mais chez lui-même : les *relations d'origine* : « Richard dit que les personnes se distinguent

⁹⁷⁵ *Praeterea, Richardus de sancto Victore dicit [IV lib. De Trinitate, cap. XV], quod hypostases in Angelis distinguuntur sola qualitate, in divinis autem sola origine. Origo autem secundum intellectum differt a relatione, sicut generatio a paternitate. Ergo hypostases divinae non distinguuntur relatione sed origine (De Pot., q. 8, a. 3, 13, p. 252).*

⁹⁷⁶ (...) *patet quod in divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem, in angelica autem natura secundum solam qualitatem, in humana vero natura tam secundum qualitatem quam secundum originem (Trinité, p. 260-261).*

⁹⁷⁷ *In angelica autem natura nulla est propagatio, sed sola simplexque creatio (...). Sunt autem in angelica natura tot substantiae quot personae (...)* (Trinité, p. 258-259).

⁹⁷⁸ (...) *omnium hypostasum eiusdem naturae est eadem ratio constitutionis et distinctionis (...)* (De Pot., q. 8, a. 3, respondeo, p. 252).

par l'origine, en tant qu'elles se distinguent par les relations d'origine »⁹⁷⁹. Nous avons dans les *relations d'origine* un concept de grande importance dans la pensée trinitaire de saint Thomas, puisqu'il s'en sert 29 fois, dont 5 dans le *De Potentia*. Dans la *Somme de théologie*, il l'utilise la première fois dans ST I, q. 27, question consacrée aux processions trinitaires⁹⁸⁰. Nous voulons rappeler ici ce qu'a écrit E. H. Cousins, cité dans la deuxième partie de cette recherche : « Bien que nous croyions que Richard a apporté une contribution positive, nous pensons qu'il n'est pas allé assez loin. Il ne s'est pas suffisamment investi dans le domaine des relations »⁹⁸¹. Ce n'est pas donc chez Richard qu'on peut s'attendre à trouver beaucoup d'éléments au sujet des relations en Dieu.

Le déroulement de la pensée de Richard n'aboutit pas à la notion de *relations d'origine*, mais, à partir de la notion d'*incommunicabilité*, il suit un chemin commandé par la réalité de l'amour, ce qui le conduira, au cinquième livre du *De Trinitate*, à des réflexions sur les processions d'amour, et de communication de l'être, entre les personnes. Et ces processions sont-elles mêmes constitutives des personnes divines. Ainsi, nous n'avons pas littéralement chez Richard ce que Thomas reproduit au paragraphe *ad 13* : il a voulu rapprocher les analyses des processions de l'amour de Richard, de la notion de *relations d'origine*. Ici Thomas glose donc le texte de Richard. Il rapporte ce que dit celui-ci puis il glose à partir de la conjonction *in quantum*.

1.4.3 Question 9, article 2 : la personne en Dieu

À la neuvième question, nous voyons saint Thomas citer Richard trois fois, aux articles 2 et 9. Le sujet de cette question, ce sont les personnes divines, thématique très chère à Richard de Saint-Victor.

Si l'on compare les articles de la question 9 avec les textes de la *Somme de théologie* qui touchent au même sujet, nous trouverons dans cette deuxième œuvre une organisation différente. Ce que Thomas étudie au *De Potentia*, dans la question 9, il le fait dans la *Somme de théologie* en trois questions, à savoir les questions 29, 30 et 31. Nous pouvons faire ici, comme pour la question 8, un tableau comparatif, mais ici à partir des sujets du *De Potentia*, avec leurs correspondance dans la *Somme* :

⁹⁷⁹ *Ad decimumtertium dicendum, quod origine dicit Richardus distingui personas, in quantum distinguuntur per relationes originis (De Pot., q. 8, a. 3, ad 13, p. 254).*

⁹⁸⁰ Cf. ST I, q. 27, prologus.

⁹⁸¹ E. H. COUSINS, *The notion of person...*, op. cit., p. 185.

De Potentia, question 9 ⁹⁸²	Somme de théologie, <i>Prima Pars</i>
1. Quel est le rapport de la personne vis-à-vis de l'essence, de la subsistance, et de l'hypostase ?	« Persona », « hypostasis », « subsistentia » et « essentia » sont-ils synonymes ? (ST I, q. 29, a. 2) ⁹⁸³
2. Qu'est-ce que la personne ?	Définition de personne (ST I, q. 29, a.1) ⁹⁸⁴
3. Peut-il y avoir une personne en Dieu ?	Le nom de « Personne » convient-il en Dieu ? (ST I, q. 29, a. 3) ⁹⁸⁵
4. Ce nom <i>personne</i> signifie-t-il en Dieu, le relatif ou l'absolu ?	Le nom de « Personne » en Dieu signifie-t-il la relation ? (ST I, q. 29, a. 4) ⁹⁸⁶
5. Le nombre de personnes est-il en Dieu ?	Faut-il affirmer plusieurs Personnes en Dieu ? (ST I, q. 30, a. 1) ⁹⁸⁷
6. Le nom de <i>personne</i> peut-il être convenablement attribué à Dieu au pluriel ?	-
7. Comment les termes numériques sont-ils attribués aux personnes divines, est-ce positivement ou négativement seulement ?	Les termes numériques posent-ils quelque chose en Dieu (ST I, q. 30, a. 3) ⁹⁸⁸
8. Y a-t-il de la diversité en Dieu ?	Peut-on dire que le Fils est un autre que le Père ? (ST I, q. 31, a. 2) ⁹⁸⁹
9. En Dieu, y a-t-il trois personnes, ou plus, ou moins ?	Y a-t-il plus de trois Personnes en Dieu ? (ST I, q. 30, a.2) ⁹⁹⁰

Au deuxième article, comme on peut le lire plus haut, saint Thomas réfléchit sur la définition de la notion de *personne*. Nous connaissons déjà l'importance de l'apport

⁹⁸² *Et primo quaeritur quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. Et videtur quod omnino sint idem (p. 257) ; Secundo quaeritur quid sit persona (p. 260) ; Tertio quaeritur utrum in Deo possit esse persona (p. 263) ; Quarto quaeritur utrum hoc nomen persona in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum (p. 264) ; Quinto quaeritur utrum numerus personarum sit in divinis (p. 268) ; Sexto quaeritur utrum nomen personae convenienter possit praedicari pluraliter in divinis (p. 274) ; Septimo quaeritur quomodo termini numerales praedicentur de divinis personis, utrum scilicet positive vel remote tantum (p. 275) ; Octavo quaeritur utrum in Deo sit aliqua diversitas (p. 281) ; Nono quaeritur utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores (p. 282).*

⁹⁸³ *Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.*

⁹⁸⁴ *De definitione personae.*

⁹⁸⁵ *Utrum nomen personae sit ponendum in divinis. Voir aussi ST I, q. 40, a. 2.*

⁹⁸⁶ *Utrum hoc nomen persona significet relationem.*

⁹⁸⁷ *Utrum sit ponere plures personas in divinis.*

⁹⁸⁸ *Utrum termini numer les ponant aliquid in divinis.*

⁹⁸⁹ *Utrum Filius sit alius a Patre.*

⁹⁹⁰ *Utrum in Deo sint plures personae quam tres.*

de Richard de Saint-Victor dans la définition du concept de *personne* en Dieu chez Thomas, surtout avec l'utilisation du concept d' *incommunicabilité*, tiré du traité du Victorin, dans la *Somme de théologie*.

Saint Thomas utilise dans le présent article du *De Potentia* la formule par laquelle Richard définit la personne divine comme une « existence incommunicable de la nature divine » non pour réinterpréter, mot à mot, la définition de Boèce, afin de la rendre utilisable en Dieu (comme on le lit dans la *Somme de théologie*), mais pour expliquer pourquoi la personne divine n'est pas l'essence de Dieu.

En effet, au 12^{ème} argument, il critique la formule de Boèce pour la *personne* en Dieu. À partir du principe selon lequel « la définition doit être interchangeable avec ce qu'elle définit »⁹⁹¹. Néanmoins, on observe que la *personne divine* ne peut pas être identifiable à son essence en Dieu. Toute « substance individuelle de nature rationnelle » est une *personne* ; mais l'essence divine en tant que telle n'est pas une personne, bien entendu (sinon il n'y aura qu'une seule *personne* en Dieu)⁹⁹². À cet argument, Thomas répond :

L'individu, dans la définition de la personne, est pris pour ce qui n'est pas attribué à plusieurs, et ainsi l'essence divine n'est pas une substance individuelle selon l'attribution — puisqu'elle est attribuée à plusieurs personnes — bien qu'elle soit individuelle en réalité ; cependant Richard de saint Victor (*La Trinité*, IV, 18 et 23), corrigeant la définition de Boèce, selon que la personne est reçue en Dieu, a dit que : « La personne est une existence incommunicable de nature divine » pour montrer que parce qu'on la dit *incommunicable*, l'essence divine n'est pas une personne⁹⁹³.

On se rend vite compte que le 12^{ème} argument et le *ad 12* s'opposent à l'identification entre *personne* et *essence* en Dieu ; l'argument est contre la définition de Boèce, et l' *ad 12* essaye de donner, à partir de Richard, avec la notion d'*incommunicabilité* la clé pour comprendre la notion de Boèce appliqué à Dieu. Nous avons ici, pour l'essentiel, ce que nous trouverons en ST I, q. 29, a. 3, *ad 4*.

⁹⁹¹ (...) *definitio debet converti cum definitio* (*De Pot.*, q. 9, a. 2, 12, p. 261).

⁹⁹² Nous lisons donc au 12^{ème} argument : *Praeterea, definitio debet converti cum definito. Non autem omne quod est rationalis naturae individua substantia, est persona. Essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona, alioquin esset in Deo una persona, sicut est una essentia. Ergo inconvenienter definitur persona definitione praedicta* (*Ibidem*).

⁹⁹³ *Ad duodecimum dicendum quod individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus ; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem,- cum praedicetur de pluribus personis,- licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de sancto Victore, corrigens definitionem Boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit : quod persona est divinae naturae incommunicabilis existentia, ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, personam non esse, ostenderetur* (*De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 12, p. 263).

Si nous regardons deux autres passages de cet article, à savoir, *ad 10* et *ad 11*, on peut s'étonner de trouver, dans cet ensemble, presque la même explication qu'on lit en ST I, q. 29, a. 3, *ad 4*, c'est-à-dire, la définition de Boèce réinterprétée par Thomas à partir de Richard. Nous avons là les premiers éléments des conclusions que Thomas tirera dans la *Somme de théologie*. Ainsi, pour comprendre le paragraphe *ad 12*, comme solution au 12^{ème} argument, il faut le lire avec les paragraphes *ad 10* et *ad 11*. Dans cet ensemble, on peut identifier une nouvelle définition que Thomas donne de la personne.

Rapelons la définition de la *personne* chez Boèce, telle qu'on la lit dans *Contre Eutiques et Nestorius* : « substance individuelle de nature rationnelle ».

Après s'être interrogé sur la pertinence de l'usage de *raisonnable* en Dieu, Thomas répond : « *Raisnable* désigne la différence avec l'animal selon que la notion, d'où il est tiré, désigne la connaissance discursive telle qu'elle est dans l'homme, mais non dans les anges, ni en Dieu. Mais Boèce prend *raisonnable* communément pour intellectuel, terme que nous disons convenir à Dieu, aux anges et aux hommes »⁹⁹⁴.

Ensuite, pour défendre l'usage de *nature*, il écrit :

La nature, dans la définition de la personne n'est pas prise selon qu'elle est le principe du mouvement comme le philosophe la définit (*Physique*, II, 193 a 30), mais comme elle est définie par Boèce (dans *Les deux natures*, III) parce que la nature est *une différence spécifique qui donne forme à chaque chose*. Et parce que la différence complète la définition et détermine le défini à l'espèce, le nom de *nature* est plus pertinent dans la définition de la personne — qui se trouve spécialement en certaines substances — que le nom *essence* qui est très commun⁹⁹⁵.

Alors, finalement, dans ces trois points, nous trouvons tous les éléments que Thomas utilise dans la *Somme de théologie* : il réinterprète les notions de *raisonnable*, d'*individuelle* et de *nature*. Nous reviendrons à cette nouvelle définition, dans les lignes suivantes de notre recherche.

Enfin, observons que si ce deuxième article de la question 9 du *De Potentia* porte sur le même sujet que ST I, q. 29, a. 1, nous trouverons les discussions de

⁹⁹⁴ *Ad decimum dicendum, quod rationale est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in Angelis nec in Deo. Boetius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et Angelis et hominibus (De Pot., q. 9, a. 2, ad 10, p. 262).*

⁹⁹⁵ *Ad undecimum dicendum quod natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a philosopho, sed sicut definitur a Boetio : quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Et quia differentia complet definitionem et determinat definitum ad speciem, ideo nomen naturae magis competit in definitione personae, - quae specialiter in quibusdam substantiis invenitur, - quam nomen essentiae, quod est communissimum (De Pot., q. 9, a. 2, ad 11, p. 262-263).*

l'argument 12 (comme celles des 10 et 11), dans la réponse que nous venons de citer, en ST I, q. 39, qui traite des rapports entre personnes et essence divines.

1.4.4 Question 9, article 9 : un résumé du traité du Victorin

Nous sommes arrivé à un article où il est question du nombre des personnes divines. Combien sont-elles ? Pourquoi trois et pas moins ou plus ?

Ce qui est le plus intéressant, c'est que dans cet article, à partir de deux *sed contra*, Thomas montre qu'il connaît fort bien les thèses centrales posées par Richard de Saint-Victor dans son *De Trinitate*.

Dans les premiers arguments de cet article, nous décelons quelques « jongleries » interprétatives, et quelquefois ces arguments portent sur des textes d'Aristote, d'Augustin, de Denys et même de l'Écriture. Regardons, à titre d'exemple, ce qui est écrit au 14^{ème} argument, qui part d'un concept important pour Denys, l'auto-communication du bien : « Selon Denys (*Les Noms divins*, 4), le bien se communique. Mais la bonté est le propre de l'Esprit saint, comme la puissance au Père et la sagesse au Fils. Donc il semble accepter tout à fait au sens propre que l'Esprit Saint communique la nature divine à une autre personne et ainsi il y a plus de trois personnes en Dieu »⁹⁹⁶.

L'article 9 est vraiment long : 27 arguments et 6 *sed contra*. Saint Thomas n'utilise pas Richard dans les arguments initiaux, mais dans deux *sed contra*, le deuxième et le cinquième.

Considérons donc les deux textes où Richard est cité par Thomas :

Pour la perfection de la divine bonté, de son bonheur et de sa gloire, il est requis qu'il y ait en Dieu une charité vraie et parfaite, car rien n'est meilleur, rien de plus parfait que la charité comme le dit Richard (*La Trinité*, III, 2). Mais le bonheur n'existe pas sans la joie ; qui est surtout possédée par la charité. En effet, comme il est dit dans le même livre (ch. 5) : « Rien n'est plus doux que la charité, rien de plus joyeux. La vie raisonnable n'éprouve rien de plus doux que les délices de la charité, elle ne jouit plus agréablement d'aucun plaisir ». La perfection de la gloire consiste aussi dans une certaine magnificence de la communication parfaite qu'opère la charité. Or la charité vraie et parfaite requiert en Dieu le nombre de trois personnes. Car l'amour par lequel quelqu'un s'aime seulement est un amour privé, et non une charité vraie. Dieu ne peut pas aimer un autre absolument qui ne soit pas absolument digne d'amour ; et il n'est pas absolument digne d'amour s'il n'est pas suprêmement bon. C'est pourquoi il est clair que la vraie charité en Dieu ne peut pas être parfaite, *s'il n'y a qu'une personne seulement*, et elle n'est pas parfaite, *s'il y a deux personnes seulement*, parce que pour la perfection de la charité il est requis que celui qui aime veuille ce que l'autre aime, et aussi être aimé également par un autre.

⁹⁹⁶ *Praeterea, secundum Dionysium bonum est communicativum sui. Bonitas autem spiritui sancto appropriatur, sicut potentia patri et sapientia filio. Ergo propriissime ad spiritum sanctum pertinere videtur quod naturam divinam alii personae communicet ; et sic sunt plures tribus personis in divinis (De Pot., q. 9, a. 9, 14, p. 283-284).*

Car c'est une marque de grande faiblesse de ne pas pouvoir supporter l'accord de l'amour ; mais pouvoir supporter est le signe d'une grande perfection. «Recevoir avec plus de reconnaissance c'est rechercher avec un très grand désir», comme le dit Richard dans le même livre. Il faut donc, s'il y a en Dieu la perfection de la bonté, du bonheur et de la gloire qu'il y ait en Dieu le nombre de trois personnes⁹⁹⁷.

Dans ce long *sed contra*, Thomas résume toute l'argumentation du troisième livre du *De Trinitate* de Richard, de manière très correcte. Nous y trouvons des éléments-clé du traité de Richard : la nécessaire perfection de la charité en Dieu, par opposition à un amour privé, comme le besoin d'un troisième aimé, pour qu'un amour soit vraiment parfait. L'unique problème est la dernière citation sans doute d'un texte de Richard. La phrase « Recevoir avec plus de reconnaissance c'est rechercher avec un très grand désir » ne se trouve nulle part littéralement dans tout le traité du Victorin. Et le sens dans l'ensemble est obscur.

Dans le deuxième *sed contra*, de nouveau nous lisons une référence au *De Trinitate* de Richard, où celui-ci compare les possibilités de « processions » (autrement dit, l'origine) chez les hommes avec les *processions* en Dieu. Cependant, il faut toujours être attentif au fait que « nous devons chercher au-delà de l'expérience dans la réalité divine »⁹⁹⁸. Nous trouvons une ressemblance entre la nature humaine et son Créateur. Différemment que chez les hommes, en Dieu il y a une personne que ne procède d'aucune autre, le Père.

Comme Richard le dit (*La Trinité*, V, 6) chez les hommes, on verra que la personne procède de la personne par trois moyens : quelquefois sans intermédiaire, seulement, comme Ève d'Adam, quelquefois avec intermédiaire seulement, comme Énoch à partir d'Adam ; quelquefois avec et sans intermédiaire, en même temps, comme Seth d'Adam ; sans intermédiaire en tant qu'il fut son fils, avec intermédiaire seulement en tant qu'il fut le fils d'Ève qui a procédé d'Adam. Mais en Dieu la personne ne peut pas procéder avec intermédiaire parce qu'il n'y aurait pas une communauté d'origine parfaite. Il reste donc qu'il y a une personne, qui ne procède pas d'une

⁹⁹⁷ *Praeterea, ad perfectionem divinae bonitatis, felicitatis et gloriae requiritur, quod sit in Deo vera et perfecta caritas ; nihil enim est caritate melius, nihil caritate perfectius, ut dicit Richardus in V de Trinitate. Felicitas autem absque iucunditate non est, quae maxime per caritatem habetur. Ut enim in eodem libro dicitur, nihil caritate dulcius, nihil caritate iucundius, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla delectatione delectabilius fruitur. Perfectio etiam gloriae in quadam magnificentia perfectae communicationis consistit, quam caritas facit. Vera autem et perfecta caritas requirit in divinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo aliquis se tantum diligit, est amor privatus, et non caritas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest qui non sit summe diligibilis ; nec summe diligibilis est, nisi sit summe bonus. Unde patet quod vera caritas in Deo summa esse non potest si sit ibi tantum una persona ; nec etiam perfecta, si sint duae tantum : quia ad perfectionem caritatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam aequae ab alio diligi. Indicium namque magnae infirmitatis est non posse pati consortium amoris ; posse vero pati, signum magnae perfectionis. Magis gratanter suscipere, maximo est desiderio requirere, ut dicit Richardus in eodem Lib. Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriae, quod sit in divinis ternarius personarum numerus (De Pot., q. 9, a. 9, s.c. 2, p. 285).*

⁹⁹⁸ Le passage où nous lisons ces mots est la suivante : *Ex rebus quae per experientiam novimus, admonemur quid circa inexperta et divina quaerere debeamus (...)* (Trinité, p. 312-313).

autre, à savoir celle du Père, de laquelle procèdent les autres, une seulement sans intermédiaire à savoir le Fils, l'autre avec ou sans intermédiaire en même temps, à savoir l'Esprit saint, qui procède du Père et du Fils. Donc il y a trois personnes en Dieu⁹⁹⁹.

Le Victorin tient à ajouter dans son texte que si nous avons en Dieu les trois existences qui viennent d'être distinguées dans la citation, nous introduisons dans la nature divine une quaternité, puisqu'il faudrait y ajouter l'existence d'elle-même¹⁰⁰⁰.

De nouveau, le texte du *sed contra*, un peu moins long que l'autre qu'on vient de citer, résume, de manière très correcte, un autre sujet important du traité du Victorin, présent au cinquième livre, c'est-à-dire, les *processions*. De surcroît, les processions telles que Richard les présente, montrent la forme *incommunicable* de chaque personne : la manière dont chaque personne procède est unique à chacune.

On peut conclure cette présentation autour de l'article 9 de la question 9 en disant qu'elles témoignent de la connaissance correcte de Thomas à l'égard du *De Trinitate* de Richard et aussi de l'importance de ce texte pour la théologie trinitaire chrétienne au temps de Thomas d'Aquin. Voici que face aux innombrables arguments contre la trinité de personnes, qui témoignent aussi des discussions tenues à l'époque, notre auteur évoque l'autorité du Victorin deux fois, en exposant les principaux éléments de la pensée de celui-ci.

1.4.5 Question 10 : les processions trinitaires

Pour la question 10 du *De Potentia*, dont les processions trinitaires constituent le sujet, il est aussi intéressant d'établir une comparaison avec la question de la *Somme de théologie* consacrée à cette thématique, ST I, q. 27.

Nous avons le même nombre d'articles pour les deux questions. Mais il faut observer que si l'Esprit Saint est plus présent, certes toujours avec le Fils, dans les articles du *De Potentia*, on se rend compte que dans la *Somme*, c'est le Fils, engendré, qui apparaît plus. Il faut noter aussi que dans la *Prima Pars* Thomas traite les personnes

⁹⁹⁹ *Praeterea, sicut Richardus dicit, in V de Trinitate, in rebus humanis videbis quod persona de personis procedit tribus modis : quandoque immediate tantum, sicut Eva de Adam ; quandoque mediate tantum, sicut Enoch de Adam ; quandoque immediate et mediate simul, sicut Seth de Adam ; immediate in quantum eius filius fuit, mediate vero in quantum fuit filius Evae quae ab Adam processit. In divinis autem non potest procedere persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi summa germanitas. Relinquitur ergo quod in divinis sit una persona quae non procedit ab alia, scilicet persona patris, a qua procedunt aliae personae ; una immediate tantum, scilicet filius ; alia mediate simul et immediate, scilicet spiritus sanctus, qui ex patre filioque procedit. Ergo est personarum ternarius in divinis (De Pot., q. 9, a. 9, s.c. 5, p. 285).*

¹⁰⁰⁰ Cf. Trinité, p. 314-315.

de manière plus « isolée », c'est-à-dire en les envisageant davantage chacune pour elle-même. Les traitements donnés à l'étude du Fils et de l'Esprit sont plus imbriqués dans les articles du *De Potentia*.

Si l'étude des processions dans la *Somme de théologie* vient avant celle des relations et de la personne, dans le *De Potentia*, il vient après, comme aussi dans le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor.

De Potentia, question 10¹⁰⁰¹	ST I, q. 27¹⁰⁰²
1. Y a-t-il procession dans les personnes divines ?	1. Y a-t-il procession en Dieu ?
2. En Dieu n'y a-t-il qu'une seule procession ou plusieurs ?	2. Y a-t-il en Dieu une procession qui puisse s'appeler une génération ?
3. L'ordre de la procession à la relation en Dieu	3. Y a-t-il en Dieu une autre procession que la génération du verbe ?
4. L'Esprit Saint procède-t-il du Fils ?	4. La procession de l'amour en Dieu est-elle une génération ?
5. L'Esprit Saint demeurerait-il distinct du Fils, s'il ne procédait pas de lui ?	5. Y a-t-il en Dieu plus de deux processions ?

La comparaison des articles montre les différences auxquelles nous venons de faire référence. Le sujet de l'article 2 du *De Potentia* est identique au cinquième de la *Somme*.

1.4.5.1 Question 10, article 4 : amour gratuit et amour dû

Nous ne trouvons qu'une seule citation de Richard dans le quatrième article du *De Potentia*. Saint Thomas se demande si l'Esprit procède du Fils. Nous lisons 24 arguments au début de cet article, mais Richard n'est évoqué qu'au paragraphe *ad 8*. Il

¹⁰⁰¹ *Et primo quaeritur utrum sit aliqua processio in divinis personis* (p. 290) ; *Secundo quaeritur utrum in divinis sit una tantum processio vel plures* (p. 295) ; *Tertio quaeritur de ordine processionis ad relationem in divinis* (p. 302) ; *Quarto quaeritur utrum Spiritus sanctus procedat a Filio* (p. 303) ; *Quinto quaeritur utrum Spiritus sanctus a Filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet* (p. 312).

¹⁰⁰² 1) *Utrum processio sit in divinis* ; 2) *Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit* ; 3) *Utrum sit in divinis alia processio a generatione verbi* ; 4) *Utrum processio amoris in divinis sit generatio* ; 5) *Utrum sint plures processiones in divinis quam duae*. Comme pour ST I, q. 29 et q. 28, nous avons choisies les textes que figurent non sur la prologue, mais au début de chaque question.

semble que au fond le huitième argument fasse allusion à la distinction entre *amour gratuit* et *amour obligé* qu'on trouve chez Richard, au troisième livre de son *De Trinitate* : « Mais, pour que dans l'être souverainement bon il y ait charité, nécessairement il doit y avoir quelqu'un pour donner, quelqu'un pour recevoir le mutuel témoignage de la charité »¹⁰⁰³.

En effet, nous lisons au paragraphe *ad 8* plutôt une interprétation de saint Thomas de ces notions posées par Richard qu'une réponse au huitième argument, selon lequel l'amour de l'Esprit n'est ni gratuit ni dû. On ne trouve pas non plus de solution à partir de cette distinction dans la réponse. Donc, nous lisons au paragraphe *ad 8* l'avis de Thomas sur ces termes utilisés par Richard. Selon notre auteur, en Dieu, *gratuit* est ce qui ne vient pas d'autrui, et *dû*, ce qui en vient.

Le nom de *dû* dans les personnes divines, si on veut en juger droitement, ne sonne pas tout à fait juste ; parce que ce qui est dû apporte une sujétion et une obligation, qui ne peut pas exister en Dieu. Richard de saint Victor cependant (*La Trinité*, III, c. 3, et V, c. 17 et 18), se sert de la distinction de l'amour gratuit et de l'amour dû, et il comprend par gratuit rien d'autre que ce qui ne vient pas d'un autre, par dû ce qui en vient ; de cette manière rien n'empêche de comprendre que le même amour soit gratuit, comme il est du Père, mais dû comme il est du Fils ; car l'amour par lequel le Père aime et le Fils aime est identique ; mais le Fils tient cet amour du Père, mais le Père de personne¹⁰⁰⁴.

L'argumentation de Thomas est correcte si l'on prend en compte le modèle des processions proposé par Richard au cinquième livre de son traité, où les processions sont définies à partir du caractère donné ou reçu de l'amour (et de l'être) entre les personnes. Thomas comprend donc intégralement l'œuvre de Richard, comme on a déjà pu le vérifier à plusieurs reprises auparavant.

1.4.5.2 Question 10, article 5 : les origines de l'Esprit à l'égard du Fils

Dans cet article, Richard est évoqué par saint Thomas maintes fois. Une première fois, dans le tout premier argument et les autres, puis dans les *sed contra* et dans la réponse. On en reste aux discussions à l'égard des distinctions entre Fils et

¹⁰⁰³ *Ut autem caritas in summo bono sit, impossibile est deesse et qui et cui exhibere vel exhiberi possit* (Trinité, p. 172-173).

¹⁰⁰⁴ *Ad octavum dicendum, quod nomen debiti in personis divinis, si quis recte diiudicare velit, non omnino recte sonat; quia debitum quamdam subiectionem et obligationem importat, quae in divinis esse non possunt. Richardus tamen de sancto Victore [in suo III libro de Trin., c. III, et lib. V, c. XVII et XVIII], utitur distinctione amoris gratuiti et debiti; nec intelligit per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est; secundum quem modum nihil prohibet intelligi eundem amorem esse gratuitum ut est Patris, debitum vero ut est Filii; idem est enim amor quo Pater et quo Filius amat; sed hunc amorem Filius a Patre habet, Pater vero a nullo* (De Pot., q. 10, a. 4, ad 8, p. 309).

Esprit, puisque notre auteur se demande dans cet article si l'Esprit demeurerait distinct du Fils, s'il ne procédait pas de lui¹⁰⁰⁵.

Le premier argument présenté affirme que, même si l'Esprit ne procédait pas du Fils ils seraient différents entre eux à cause de leurs origines différentes. En effet, nous lisons au quatrième livre du *De Trinitate* de Richard que « dans la nature divine la pluralité des existences se diversifie seulement par l'origine »¹⁰⁰⁶. Voyons le résumé de cet avis de Richard donné par Thomas :

Richard de Saint Victor dit en effet (*la Trinité*, IV, ch. 13 et 15) que les personnes diffèrent selon leur origine, parce que l'une a une origine, l'autre n'en a pas ; ou bien, si elle a une origine, l'origine de l'une est cependant différente de celle de l'autre. Mais l'origine de l'Esprit saint est différente de celle du Fils ; car l'Esprit saint procède comme spiré, mais le Fils comme engendré. Donc l'Esprit saint diffère personnellement du Fils, même s'il ne procédait pas de lui, à cause d'une origine différente¹⁰⁰⁷.

Dans la dernière citation de Richard par le *De Potentia*, dans l'*ad 1*, Thomas se sert d'un autre passage du traité du Victorin pour démontrer que l'origine de l'Esprit est nécessairement liée au Fils :

L'Esprit saint se distingue substantiellement du Fils du fait que l'origine de l'un diffère de celle de l'autre, mais la différence d'origine elle-même vient du fait que le Fils est du seul Père, mais l'Esprit saint du Père et du Fils. Ce qu'éclaire Richard (*La Trinité*, II, livre, V, 20) qui dit « Il faut noter qu'une telle différence des propriétés consiste dans le seul nombre de ceux qui produisent ; car la première d'entre elles a l'être d'aucun autre, l'autre d'une seule, mais la troisième des deux »¹⁰⁰⁸.

Les origines sont certes distinctes, mais les personnes se situent dans un ordre interne, les unes par rapport aux autres. Il faut rappeler qu'il s'agit de processions à l'intérieur d'un même être divin. Ils ont donc des origines *dépendantes* les unes des

¹⁰⁰⁵ *Quinto quaeritur utrum Spiritus sanctus a Filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet (De Pot., q. 10, a. 5, p. 312).*

¹⁰⁰⁶ (...) *in divina natura variatur existentiarum pluritas secundum solam originem (...)* (*Trinité*, p. 260-261).

¹⁰⁰⁷ *Dicit enim Richardus de sancto Victore [IV de Trin., cap. XIII, et XV], quod personae secundum originem differunt, quod unus originem habet, alter origine caret : vel si originem habet, tamen origo unius differt ab origine alterius. Sed alia est origo Spiritus sancti, alia est origo Filii : nam Spiritus sanctus procedit quasi spiratus, Filius autem quasi genitus. Ergo Spiritus sanctus personaliter differt a Filio, etiam si ab eo non procederet, propter originem diversam (De Pot., q. 10, a. 5, 1, p. 312).*

¹⁰⁰⁸ *Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus distinguitur substantialiter a Filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius ; sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est a Patre solo, Spiritus autem sanctus a Patre et Filio. Quod patet per Richardum de sancto Victore qui in II de Trin.[libro V, capit. XX] dicit : Notandum, quod huiusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium ; nam prima earum habet esse a nulla alia, altera ab una sola, tertia vero a gemina (De Pot., q. 10, a. 5, ad 1, p. 318).*

autres. La notion de *périchorèse*, qui provient de saint Jean Damascène, nous rappelle cette condition en Dieu¹⁰⁰⁹.

Ensuite, nous avons deux *sed contra* où Richard est cité.

Les raisonnements qu'on trouve dans les *sed contra* 3 et 8 montrent tous les deux qu'il faut que l'Esprit puise son origine aussi du Fils. C'est donc l'avis de saint Thomas, comme nous le voyons dans sa réponse.

Dans le *sed contra* 3, saint Thomas, à partir d'une sentence que nous trouvons chez Richard, au cinquième livre de son traité, montre, dans un raisonnement par l'absurde, qu'il faut que le Fils soit lui aussi à l'origine de l'Esprit : s'il ne peut avoir dans la Trinité qu'une seule personne qui ne procède que d'une autre, Fils et Esprit sont une même personne :

Richard de Saint Victor (*La Trinité*, V, c. 14) dit qu'il ne peut y avoir dans la Trinité qu'une seule personne qui n'est que d'une autre personne seulement. Mais si l'Esprit saint n'est pas du Fils, de même que le Fils est d'une personne seule à savoir le Père, l'Esprit saint aussi. Donc le Fils et l'Esprit saint seront une seule personne¹⁰¹⁰.

Mais saint Thomas ne cite ici qu'une partie du raisonnement de Richard, comme on le voit au chapitre 14 du livre V du *De Trinitate*. Richard y démontre principalement l'absurdité de l'existence d'une quatrième personne dans la Trinité. Il suppose donc qu'il y ait une nécessaire harmonie numérique entre les propriétés des personnes par rapport à l'amour qui les constitue. Selon Richard, nous trouvons en Dieu la *beauté suprême* (*summa pulchritudo*), où aucune perfection ne saurait manquer ; ainsi, la pluralité des personnes divines réalise l'union dans la plus harmonieuse beauté, la plus ordonnée. Ainsi, « il paraît nécessaire d'admettre qu'entre la personne dont la propriété est de donner sans recevoir et celle dont la propriété est de recevoir sans donner, il existe une autre personne intermédiaire, et une seule dont la propriété exclusive soit tout ensemble de donner et de recevoir (...) »¹⁰¹¹. C'est ainsi que Richard conclut :

¹⁰⁰⁹ À ce propos voir : E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines*, Paris, Cerf (col. « *Cogitatio Fidei* », 243), 2005.

¹⁰¹⁰ *Item, Richardus de sancto Victore [V de Trinit., cap. XIV] dicit, quod non potest esse in Trinitate nisi una sola persona quae sit ab una persona tantum. Si autem Spiritus sanctus non sit a Filio ; sicut Filius est ab una persona sola, scilicet a Patre, ita et Spiritus sanctus. Ergo et Filius et Spiritus sanctus erunt una sola persona (De Pot., q. 10, a. 5, s.c. 3, p. 314).*

¹⁰¹¹ *Videtur itaque esse necesse ut, inter illam cujus est plenitudinem dare nec accipere et eam cujus est accipere nec dare, sit sola una media cujus sit proprie proprium tam dare quam accipere (...).* (Trinité, p. 338-339).

Supposons au contraire qu'entre les extrêmes il existe deux personnes intermédiaires et voyons les inconvénients qui s'ensuivront. Assurément la première personne ne viendra d'aucune autre, la seconde *viendra d'une seule*, la troisième de deux, la quatrième de trois, nous l'avons déjà assez clairement expliqué. Et la disposition obtenue à ce point de vue semble avoir quelque chose d'une proportion arithmétique ¹⁰¹².

Chez Richard, l'argument pour qu'il n'y ait qu'une seule personne qui vienne d'une autre toute seule porte sur la prémisse de l'existence d'une suprême beauté et harmonie en Dieu, dont l'équilibre numérique est l'expression.

Dans le *sed contra* 8, nous trouvons une citation fidèle au texte de Richard. Comme on s'y attend, Richard a toujours en tête l'amour pour réfléchir sur le mystère de la Trinité. Et ici, pour parler de l'origine des personnes divines, il place le Fils en communion de majesté avec son Père, et, d'un autre côté, l'Esprit dans l'amour, dont la source se trouve la dans communion entre Père et Fils, c'est-à-dire, dans l'amour des deux personnes :

Richard (*La Trinité*, VI, 6), assignant une différence entre les deux processions du Fils et de l'Esprit saint, dit : « *La communion de la majesté a été, pour ainsi dire, la cause de l'origine de l'un, à savoir le Fils ; la communion de l'amour a été la cause de l'origine de l'autre* » à savoir l'Esprit saint. Il n'y aurait eu de procession de l'Esprit saint par la communion d'amour, que si le Père et le Fils s'aimaient d'un amour réciproque, et si l'Esprit saint procédait d'eux. Donc si l'Esprit saint ne procédait pas du Fils, il n'y aurait pas de différence entre la procession de l'Esprit saint et la génération du Fils, et ainsi l'Esprit saint ne se distinguerait pas non plus personnellement du Fils ¹⁰¹³.

C'est dans le dernier livre de son traité que Richard, au chapitre 6, après avoir considéré la parenté qui unit Père et Fils, souhaite « chercher ce qu'il faut retenir sur la parenté des deux avec la troisième » ¹⁰¹⁴. Et vers la fin de ce chapitre, Richard résume son avis à ce sujet (avis que, saint Thomas, à son tour, a bien résumé lui aussi, comme on vient de citer) : « (...) C'est la communion dans la grandeur qui a été, pour ainsi dire,

¹⁰¹² *Si autem duae mediae inter duas altrinsecas personas esse dicantur, videamus quid inconvenientis hanc assertionem sequatur. Certe prima ex eis erit a nulla, altera ab una sola, tertia a duabus, quarta ex tribus, sicut superius satis diligenter explanavimus. Et haec quidem dispositio juxta hanc considerationem, videtur habere aliquid cum arithmetica medietate* (Trinité, p. 340-341)

¹⁰¹³ *Item, Richardus [VI libro de Trinitate, cap. VI], assignans differentiam inter duas processiones Filii et Spiritus sancti, dicit : Communio mai estatis fuit, ut sic dicam, causa originis unius, scilicet Filii ; communio amoris fuit causa originis alterius ; scilicet Spiritus sancti. Non esset autem processio Spiritus sancti ex communiione amoris, nisi Pater et Filius mutuo se amarent, et sic Spiritus sanctus ab eis procederet. Ergo si Spiritus sanctus a Filio non procederet, non esset differentia inter processionem Spiritus sancti et generationem Filii, et sic neque personaliter Spiritus sanctus esset a Filio distinctus* (*De Pot.*, q. 10, a. 5, s.c. 8, p. 314).

¹⁰¹⁴ (...) *restat adhuc quaereundum quid sentiendum sit de germanitate amborum ad tertiam* (Trinité, p. 386-387).

la cause originaire de l'un ; mais c'est la communion dans l'amour qui semble être pour ainsi dire, la cause originaire de l'autre »¹⁰¹⁵.

Enfin, nous trouvons des thèses trinitaires de Richard dans la longue réponse de cet article 10.

Le premier passage se rapporte au livre V du *De Trinitate* :

Il faut donc, si en Dieu *celui qui est d'un autre* se distingue ou se sépare, que ce soit par des différences de même nature, comme par exemple, parmi ceux qui dépendent d'un autre, l'un d'eux soit de l'un des deux parmi eux, et cela la différence des processions l'apporte, ce qu'on signifie quand on dit que l'un procède par génération, l'autre par spiration. C'est pourquoi Richard (*La Trinité*, V, 10) a distingué de cette manière celui qui procède de l'autre, parce que l'un en a un autre qui procède de lui, mais pas l'autre¹⁰¹⁶.

Pour mieux comprendre ce que Thomas veut dire ici, il faut retourner au début de cette réponse. Selon notre auteur, nous pouvons considérer les distinctions entre les personnes divines de trois manières : par les relations, par les modes d'origine et par comparaison aux attributs essentiels¹⁰¹⁷.

C'est dans le domaine des relations qu'on trouve la citation plus haut. Mais le terme d'*origine* doit être précisé, puisque on parle ici aussi de *processions*, en citant Richard, dont le *De Trinitate* (livre V) traite des processions des personnes divines. Comme Thomas lui-même l'écrit ensuite, nous avons ici des *relations d'origine*¹⁰¹⁸ (terme qu'on ne trouve pas chez Richard, comme on l'a déjà dit).

Après, pour parler de la distinction par la seule *origine*, le livre V du traité de Richard est de nouveau cité. Le Victorin s'y préoccupe de montrer qu'il ne peut pas y avoir un intermédiaire dans les relations entre les personnes. Chaque personne a directement rapport avec les deux autres. Nous ne lisons pas cette affirmation comme telle dans le traité de Richard, mais on peut bien la déduire du chapitre 11 du livre V. Le Père ne tient son principe de personne ; le Fils le tient de son Père et il est à l'origine de

¹⁰¹⁵ *Communio itaque majestatis fuit, ut sic dicam, causa originalis unius ; communio amoris videtur velut quaedam causa originalis alterius* (Trinité, p. 388-389).

¹⁰¹⁶ *Oportet ergo, si in divinis qui est ab alio distinguatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias eiusdem rationis, ut videlicet eorum quae sunt ab alio, unus eorum ab eorum altero sit ; et hoc importat differentia processionum, quae significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Richardus [V de Trin., cap10] hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem, alius vero non* (*De Pot.*, q. 10, a. 5, respondeo, p. 316).

¹⁰¹⁷ *Loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes ; alii vero secundum modos originis ; quidam autem per comparationem ad essentialia attributa* (*De Pot.*, q. 10, a. 5, respondeo, p. 315).

¹⁰¹⁸ *Si quis autem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret, non per relationes originis, idem sequitur* (*De Pot.*, q. 10, a. 5, respondeo, p. 316).

l'Esprit. Et celui-ci tient son principe des deux autres¹⁰¹⁹. Ainsi, les trois se rejoignent sans intermédiaires. L'exemple des frères, donné par Thomas ici rend plus clair l'argument de Richard.

Troisièmement, parce que, comme Richard le prouve (*la Trinité*, V, 11), il est impossible qu'en Dieu il y ait une procession intermédiaire. En effet, comme n'importe quelle personne divine est dans une autre, il faut qu'elles soient ordonnées à l'autre sans intermédiaire. Mais si le Fils et l'Esprit saint étaient du Père sans que l'Esprit Saint soit du Fils, le rapport de l'Esprit Saint au Fils ne serait pas immédiat ; car ils ne seraient ordonnés entre eux que par un intermédiaire par lequel ils existeraient, comme deux frères engendrés par un seul Père. C'est pourquoi il est impossible que le Fils et l'Esprit saint soient du Père de cette manière, comme deux personnes distinctes, sans que l'un d'eux soit de l'autre¹⁰²⁰.

Ainsi s'éclaire l'argument de Thomas sur l'origine de l'Esprit et aussi du Fils. Il développe son avis à partir de l'idée extraite du traité de Richard. Son usage des textes de Richard n'est pas seulement littéral, mais réfléchi, dans la mesure où il approfondit l'affirmation du Victorin pour donner à ses arguments un fondement plus assuré. Thomas n'apparaît pas comme un répétiteur des idées reçues, mais comme un penseur qui sait explorer tous leurs aspects et approfondir leur sens. Il travaille non comme compilateur, mais en vrai théologien.

Enfin, nous voyons de nouveau Thomas citer Richard, cette fois à propos de la troisième distinction possible entre les personnes divines, c'est à dire, par les attributs essentiels (les attributs *incommunicables* de chaque personne).

Si quelqu'un considérait la distinction des personnes par l'ordre aux attributs essentiels, il est clair aussi qu'il en découle la même chose. a) *Premièrement*, parce que selon cela il est dit que le Fils procède par mode de nature, et l'Esprit saint par mode de volonté. Car toujours la procession de nature est le principe et l'origine de n'importe quelle autre procession ; car tout ce qui est fait par art, volonté ou intellect procède de ce qui est naturel. Et c'est pourquoi Richard dit (*La Trinité*, VI, 17), qu'entre tous les modes de procéder, il est clair que tenir la première place et être plus important pour les autres est ce mode de procéder qui est du Fils par le Père. Car si cela n'avait précédé, aucun des autres n'aurait eu tout à fait lieu d'exister¹⁰²¹.

¹⁰¹⁹ Nous lisons donc chez Richard : *Oportet itaque ut ibi sit qui existendi principium aliunde non sumat sed exhibeat; oportet aequè ut ibi sit qui e converso ipsum quod est ab alio accipiat et nulli alii impendat* (*Trinité*, p. 334-335).

¹⁰²⁰ *Tertio, quia, sicut Richardus [in V de Trin., qap. IX] probat, impossibile est quod in divinis sit mediataprocessio. Cum enim quaelibet divina persona sit in alia, oportet quod quaelibet divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem Filius et Spiritus sanctus essent a Patre absque hoc quod Spiritus sanctus esset a Filio, Spiritus sancti ad Filium non esset immediatus ordo : non enim ordinaretur ad invicem nisi mediante uno a quo existerent, sicut duo fratres ab uno Patre geniti. Unde impossibile est quod Filius et Spiritus sanctus hoc modo sint a Patre, sicut duae personae distinctae, quod unus eorum non sit ab alio* (*De Pot.*, q. 10, a. 5, respondeo, p. 317).

¹⁰²¹ *Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. Primo quidem, quia secundum hoc dicitur, quod Filius procedit per modum naturae, Spiritus autem sanctus per modum voluntatis. Nam semper processio naturae est principium et origo cuiuslibet alterius processionis ; omnia enim quae per artem et voluntatem vel intellectum fiunt, procedunt ab his quae secundum naturam sunt. Et ideo Richardus dicit [VI libro de Trinitate, capit.*

Ici nous trouvons le même principe que celui qui était déjà évoqué dans le *sed contra* 8 de ce cinquième article. La procession de l'Esprit porte sur la relation entre Père et Fils, qui a préséance métaphysique sur elle. Il s'agit, chez Richard, du même principe émis au début du livre VI, ici plus développé, à partir d'exemples concrets. Thomas se sert de cet exemple donné par le Victorin : « (...) Entre tous les modes de procession le premier évidemment, le principal relativement aux autres est celui du fils procédant de son père. Car où il n'y a pas celui-ci d'abord, aucun des autres ne pourra se réaliser »¹⁰²². Et le Victorin justifie l'usage de cet exemple humain : « Or la transposition des vocables de l'humain au divin se fait évidemment en vertu de la ressemblance, selon le mot de l'Apôtre : 'Ce que Dieu a d'invisible se révèle à l'esprit par les créatures »¹⁰²³.

XVIII], quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere et ceteris principaliorem esse illum modum procedendi qui est Filii a Patre. Nam nisi iste praecesserit, ceterorum nullus existendi locum habebit omnino (De Pot., q. 10, a. 5, respondeo, p. 317).

¹⁰²² Inter omnes autem procedendi modos constat primum locum tenere et ceteris principaliorem esse illum procedendi modum qui est filii de patre. Nam ubi iste non praecesserit, ceterorum nullus existendi locum omnino habebit (Trinité, p. 424-425).

¹⁰²³ Quando autem transumuntur nomina de humanis ad divina, constat utique hoc fieri similitudinis gratia, juxta id quod in Apostolo legitur : quia 'invisibilia Dei per e aquae facta sunt, intellecta conspiciuntur' (Ibidem).

1.5 *Contra errores graecorum*

Dans ce petit opuscule, un avis d'expert fait à la demande du Pape Urbain IV (1195-1264), nous trouvons un Thomas assez irénique. Le pape demande au théologien dominicain d'analyser un texte intitulé *Libellus* (ou *Liber de fide Trinitatis*)¹⁰²⁴, ce qu'il a fait entre 1263 et 1264¹⁰²⁵. Le *Libellus* est une compilation des textes attribués aux Pères grecs, faite probablement par Nicolas de Durazzo, ancien évêque de Crotone (+1276). En fait, les analyses de ce texte montrent que le compilateur n'est pas tout-à-fait fidèle aux Pères grecs dont il dit rapporter les textes. Saint Thomas fait quoiqu'il en soit un grand effort pour *sauver* le texte. Ainsi, Thomas se présente dans le *Contra errores graecorum* comme peu critique et très attaché au texte qu'il analyse. Notre auteur certes s'interdit de contredire ce qu'il pensait être l'avis des Pères. Il avait en fait sous les yeux plutôt des interprétations latinisantes du compilateur. Son texte est rapide et d'occasion¹⁰²⁶, mais il se rend compte qu'il y a des problèmes avec le texte du *Libellus*.

Contra errores graecorum présente deux parties¹⁰²⁷. Même alors que Thomas aborde les textes avec un a priori positif, comme on vient de dire, il aperçoit les problèmes d'usage et traduction des textes. Pour cette raison, dans la première partie il s'emploie à expliquer les textes équivoques. Thomas lui-même écrit, dans la lettre au Pape Urbain IV, qui sert de prologue à cet opuscule, ce qu'il a remarqué : « (...) l'usage fait de certains passages des saints Pères, dont l'autorité paraît douteuse, et qui pourraient fournir matière à la calomnie et devenir un sujet de disputes fâcheuses (...) »¹⁰²⁸.

¹⁰²⁴ Les éditeurs de la Léonine ont publié le *Libellus* à la suite du texte de saint Thomas (cf. Léonine, t. 40, p. 109-151).

¹⁰²⁵ Cf. Torrell, p. 169.469.

¹⁰²⁶ Le *Contra errores graecorum* n'est pas un texte de saint Thomas qui attire l'attention des chercheurs de nos jours. Le peu d'études publiées ne sont pas des plus récentes. S. Manna, par exemple, a publié un article autour de ce texte dans les années 1970 : S. MANNA. « Riligendo il *Contra errores graecorum* » dans *Sapienza* 3-4 (1974), 416-428.

¹⁰²⁷ Sur le site *Docteur angélique*, nous lisons la traduction du *Contra errores graecorum* faite par l'abbé Bandel (Vivès, t. 1, Paris, 1856) vérifiée et corrigée par Ch. Duyck, avec le texte latin de Busa. Dans ce site, nous trouvons le texte divisé en trois parties. La première, comprenant 32 chapitres, sur les *processions trinitaires* ; la deuxième, sur la *vraie foi*, comprend les chapitres 1 à 31 ; la dernière, sur la *primauté de Pierre*, les chapitres 32 à 40. Thomas a cependant rédigé deux prologues, un pour chaque partie, ce qui indique sa division de ce texte. La division en deux parties est plus conforme au texte tel que l'auteur l'a écrit.

¹⁰²⁸ (...) *propter quaedam in auctoritatibus sanctorum patrum contenta, quae dubia esse videntur, et unde possent materiam ministrare et contentiosis dare occasionem calumniae* (CEG, prologus I, p. A 71).

De manière générale, les chapitres de la première partie portent sur la théologie trinitaire. La deuxième, à son tour, a quatre sujets : la procession de l'Esprit Saint *a Filio*, le primat du pape, le pain azyme dans la célébration eucharistique et la question du purgatoire. Saint Thomas donne à son interlocuteur l'esprit de cette deuxième partie au début du deuxième prologue : « Après cet exposé, il faut démontrer comment la vraie foi est enseignée et défendue contre l'erreur, par les autorités citées dans ce livre »¹⁰²⁹.

Richard de Saint Victor est cité par Thomas trois fois dans cet opuscule. Les trois citations sont toutes tirées du traité *De Trinitate*.

1.5.1 Partie 1, chapitre 10 : l'Esprit Saint comme image ?

Dans le dixième chapitre de la première partie, saint Thomas pose la question : « Comment l'Esprit Saint est-il l'image du Fils »¹⁰³⁰. Saint Thomas lui-même sait que la formule est étrange aux oreilles latines. Mais il cherche à montrer l'orthodoxie de cet avis.

Commençons notre analyse par la citation que Thomas fait de Richard :

Richard de Saint Victor, dans son traité de la Trinité, donne la raison pour laquelle le Saint Esprit ne peut être appelé l'image du Père comme le Fils. « C'est que, dit-il, bien que le Saint Esprit soit égal au Père par nature, aussi bien que le Fils, il ne participe pas avec lui à quelques propriétés relatives, comme celle pour le Fils d'avoir part avec le Père à l'inspiration active du Saint Esprit »¹⁰³¹.

D'abord, avant de se rapporter à Richard, Thomas cite deux textes de saint Athanase (le texte appelé *Troisième sermon du Concile de Nicée* et l'*Epître à Sérapion*) et un texte de saint Basile (sans référence) pour montrer qu'il n'est pas inhabituel chez les Grecs de dire que l'Esprit Saint est l'image du Père et du Fils. L'image bien entendu des deux en même temps, puisque la personne de l'Esprit vient et du Père et du Fils.

Néanmoins, Thomas dit à son lecteur que cette comparaison n'est pas commune chez les latins. Et il cite, alors, le *De Trinitate* de saint Augustin et, comme on vient de le lire plus haut, le traité homonyme de Richard de Saint-Victor, pour le montrer.

¹⁰²⁹ *His igitur expositis, ostendendum est quomodo ex auctoritatibus in praedicto libello contentis vera fides docetur, et contra errores defenditur* (CEG, prologus II, p. A 87)

¹⁰³⁰ *Quomodo intelligitur hoc quod dicitur, quod spiritus sanctus sit imago filii* (CEG, p. A, ch. 10, p. A 77).

¹⁰³¹ *Richardus etiam de sancto Victore in suo libro de Trinitate assignat rationem, quare spiritus sanctus non possit dici imago, sicut filius; quia scilicet, licet patri sit similis in natura, sicut et filius, non tamen convenit cum eo in aliqua proprietate relativa, sicut convenit filius cum patre in spiratione activa spiritus sancti* (CEG, p. A, ch. 10, p. A 77).

Au dernier livre de son traité trinitaire, le Victorin consacre tout le chapitre 11 à l'affirmation selon laquelle on ne peut pas dire que l'Esprit Saint soit image de Dieu. Nous ne trouvons pas chez Richard le même texte que celui qu'on peut lire chez saint Thomas. Mais dans le *De Trinitate*, on peut lire ce passage, qui nous aide à comprendre à quoi se réfèrent les *propriétés relatives* pour Richard – terme qui apparaît dans la citation : « Le Père et le Fils ont en commun et de posséder et de donner. Tandis que le propre du Saint Esprit est de posséder sans donner à personne. Le Fils est donc seul à exprimer en lui la ressemblance du Père, à être son image, en ce que la plénitude de la divinité qui découle de l'un s'épanche également et découle de l'autre »¹⁰³².

Les *propriétés relatives*, telles qu'elles sont envisagées dans le texte de Richard, ne figurent pas dans la citation de Thomas. Or c'est justement à partir de cette notion que Richard n'admet pas qu'on puisse appeler l'Esprit image du Père et du Fils. Celui-ci, comme son Père, peut aussi donner. Et cela n'est pas possible dans le cas de l'Esprit.

Cependant, à la fin du chapitre 10 du même sixième livre du *De Trinitate*, nous lisons : « Ainsi donc, c'est à l'*image* de cet esprit qui procède et s'exhale de cœurs multiples qu'on l'appelle Esprit Saint, celui qui, dans la Trinité, procède des deux personnes (...) »¹⁰³³. Ainsi, nous trouvons aussi dans le texte de Richard une possibilité d'utiliser le terme *image* pour l'Esprit Saint, et dans la même lignée que celle des Pères Grecs cités par Thomas. L'Esprit peut être dit *image*, mais non comme le Fils, ainsi que le souligne Thomas.

Ainsi, on peut conclure que dans cette citation non littérale du *De Trinitate* de Richard, Thomas unit deux éléments, qu'on trouve chez le Victorin : 1) il n'est pas possible qu'on dise de l'Esprit Saint qu'il soit *image*, puisque chez l'Esprit nous ne trouvons pas l'acte de *donner*, caractéristique du Père et aussi du Fils (c'est donc une *propriété relative* commune aux deux) ; 2) la propriété relative commune au Père et au Fils c'est la spiration commune de l'Esprit. Cette deuxième possibilité de propriété relative est « greffée » dans l'argument antérieur. Ainsi, avec une composition des éléments venus effectivement de Richard, Thomas compose son argument. En fait, il n'est pas infidèle à l'avis de Richard sur ce point, de manière générale. Mais l'argument qu'on lit dans le *De Trinitate* n'est pas le même, c'est-à-dire, on y lit plutôt deux

¹⁰³² *Commune Patri et Filio tam habere quam dare. Proprium autem Spiritui sancto habere nec alicui dare. In hoc igitur solus Filius expressam in se Patris similitudinem habet et imaginem tenet, quod sicut divinitatis plenitudo manat de uno, sic et eadem plenitudinis largitio manat de alio* (Trinité, p. 402-403).

¹⁰³³ *Ad hujus itaque spiritus similitudinem qui procedit et spirat de multorum cordibus, dictus est Spiritus sanctus ille qui in Trinitate personarum procedit ex duobus* (Trinité, p. 398-399).

arguments séparés. Il est possible que la mémoire de saint Thomas ait fait cette composition d'éléments que nous lisons ici.

Dans la perspective irénique qui est celle du *Contra errores graecorum* saint Thomas présente aussi deux interprétations possible pour le terme *image*. Une adéquate à l'Esprit Saint (en vue de sauver les Pères cités), et l'autre non :

(...) nous pouvons dire en effet, que le Saint Esprit est l'image du Père et du Fils, en ce sens qu'on entend par image, ce qui tient son existence d'un autre, et qui porte sa ressemblance. Mais si on entend par image, ce qui tire son existence d'un autre, produisant, par le fait même de son origine, la ressemblance de la cause de son existence, en tant qu'il la tire d'un autre être, comme Fils engendré, ou Verbe conçu, le Fils seul est appelé image¹⁰³⁴.

1.5.2 Partie 2, chapitre 29 : pas d'Esprit sans le Fils

Nous trouvons les deux autres citations de Richard dans l'opuscule *Contra errores graecorum* dans la deuxième partie du traité, aux chapitres 29 et 30. Comme nous le verrons, les deux chapitres se rapportent au même cadre réflexif du *De Trinitate* de Richard, c'est-à-dire, ses considérations sur les processions en Dieu, qu'on trouve au cinquième livre de son traité trinitaire.

Le chapitre 29 affirme que l'Esprit Saint est distingué du Fils par ce qu'il tient de lui¹⁰³⁵ ; autrement dit, nous ne pouvons pas penser l'existence de l'Esprit sans la participation du Fils.

Saint Thomas commence par considérer un texte de saint Grégoire de Nysse, où ce Père parle de la différence, dans la nature divine, entre la cause et l'effet qui la produit, et que si le Fils est produit immédiatement du Père, l'Esprit Saint vient des deux.

Après ces citations de Grégoire, saint Thomas se rapporte au cinquième livre du *De Trinitate* de Richard, en écrivant : « Richard de Saint Victor, dans le 5^{ème} livre de la Trinité, montre la différence des deux processions, en ce que le Fils ne procède que d'un

¹⁰³⁴ (...) possumus quidem dicere spiritum sanctum esse imaginem patris et filii, ita quod per imaginem nihil aliud intelligatur quam existens ab alio et eius similitudinem gerens. Si autem per imaginem intelligatur aliquid existens ab altero, ex ipsa suae originis ratione habens quod similitudinem gerat eius a quo existit, inquantum est ab altero, ut filius genitus, vel ut verbum conceptum, sic solus filius dicitur imago (CEG, p. A, ch. 10, p. A 78).

¹⁰³⁵ Quod spiritus sanctus distinguitur a filio per hoc quod est ab eo (CEG, p.B, ch. 29, p. A 99).

seul, et le Saint Esprit de deux à la fois. Il résulte donc de ces deux opinions, que le Fils et le Saint Esprit ne seraient pas distincts entre eux, si l'un ne venait pas de l'autre »¹⁰³⁶.

En fait, tout le livre 5 du *De Trinitate* parle des processions. De manière générale, nous trouvons dans la pensée de Richard, dans ce cinquième livre, les fondements pour l'affirmation de Thomas qu'on vient de lire. Dans ce sens, rappelons que, selon Richard, le propre du Père n'est que donner, du Fils à la fois recevoir et donner, et de l'Esprit Saint que de recevoir. Ce *recevoir* de l'Esprit dépend aussi du Fils bien entendu. Dans cette lignée, si le Fils ne donne rien, l'Esprit ne peut pas exister.

La dernière phrase du passage qu'on vient de citer nous amène à penser plus précisément au chapitre 10 du livre 5 du *De Trinitate*, où Richard affirme qu'il n'y a pas qu'une personne en chaque mode de distinction.

C'est dans ce cadre que Richard parle de la nécessité que l'Esprit ait le Fils aussi comme principe de son existence. Donc, à la fin du cinquième livre, Richard résume : « C'est la propriété exclusive d'une troisième (personne) de procéder de deux »¹⁰³⁷. Cependant, Richard ne traite pas de la question telle que la présente Thomas. Comme nous l'avons vu dans l'analyse du chapitre dix de la première partie du *Contra errores graecorum*, le discours de Richard porte ici sur la notion des *propriétés relatives*. Thomas se sert plutôt des mots de Richard sans donner précisément leur contexte pour produire ses arguments.

1.5.3 Partie 2, chapitre 30 : l'ordre entre les personnes

Enfin, au chapitre 30 de cet opuscule de saint Thomas, il est question de la distinction entre personnes divines d'après un certain ordre de nature¹⁰³⁸. La notion de *nature* n'est pas ici problématisée, comme en ST I, q. 29. Comme nous l'avons déjà dit, nous nous trouvons, par rapport à Richard, dans le même cadre réflexif que celui auquel Thomas s'est rapporté dans le chapitre 29. En fait, l'esprit de Thomas semble être encore dans la thématique du chapitre 29, puisqu'il écrit à la fin du chapitre 30 : « On

¹⁰³⁶ *Sicut et Richardus de s. Victore in V de Trinitate, ostendit duarum processionum differentiam per hoc quod filius procedit ab uno tantum, spiritus vero sanctus a duobus (Ibidem).*

¹⁰³⁷ *Proprium solius tertiae a gemina procedere (Trinité, p. 366-367).*

¹⁰³⁸ *Quod oportet distinctionem personarum esse secundum aliquem ordinem naturae (CEG, p.B, ch. 30, p. A 100).*

peut donc conclure, par toutes les preuves apportées d'une manière uniforme par les docteurs latins et grecs, que le Saint Esprit procède du Fils »¹⁰³⁹.

Voici le passage où Richard est cité par Thomas au chapitre 30 :

Et Richard de Saint Victor insinue cette raison, dans son *cinquième livre De la Trinité*, où il prouve qu'il ne peut y avoir qu'une seule personne de la sainte Trinité, de laquelle ne procède point une personne divine, et qu'il ne peut y avoir deux personnes qui procèdent d'une seule. Car l'un et l'autre seraient opposés à l'ordre dont nous avons parlé, que nous voyons entre les personnes divines, et cependant il faudrait l'admettre si le Saint Esprit ne procédait pas du Fils¹⁰⁴⁰.

Comme on s'en rend vite compte, Thomas se rapporte de nouveau à la théologie de Richard sur les processions trinitaires, selon la notion de *propriétés relatives*.

Il faut reprendre les éléments utilisés par Thomas dans ce chapitre 30 pour localiser l'usage que Thomas fait du texte de Richard. D'abord, Thomas cite saint Athanase (deux longs passages de la *Lettre à Sérapion*). L'image utilisée par Athanase pour parler de l'ordre entre les personnes divines est celle de la chaîne. Chaque personne de la Trinité est comme un anneau de la chaîne. « Toucher » à l'une est aussi « toucher » l'autre, dit le texte.

Ensuite, Thomas cite saint Cyrille (*Livre des Trésors*). Ce Père grec parle des processions trinitaires comme des réalités liées à la nature de chaque personne divine. C'est dans la suite de cette réflexion de Cyrille que Thomas cite Richard.

Le résumé que dans la citation donnée plus haut Thomas a fait de la pensée de Richard à propos de processions, rassemble les avis qu'on trouve aux chapitres 4 et 5 du cinquième livre du traité du Victorin : il ne peut y avoir qu'une seule personne qui tienne son existence de soi-même (le Père), et une autre, non deux, qui procèdent de la première. Ce paragraphe du chapitre 5 du *De Trinitate* résume bien l'idée de Richard sur ce point :

Ainsi, vous le constatez, dans les deux premiers modes d'existence, les propriétés sont très différentes, voire absolument contraires. Or, dans le troisième mode d'existence, ces propriétés contraires se trouvent comme unies suivant un rapport de proportions : par sa médiation, il établit

¹⁰³⁹ *Concludi ergo potest quod spiritus sanctus sit a filio, per rationes uniformiter a doctoribus Latinis et Graecis prolatas (Ibidem).*

¹⁰⁴⁰ *Hanc etiam rationem tangit Richardus de s. Victore in V de Trinitate : ubi ostendit, quod in divinis personis non potest esse nisi una sola a qua non procedat divina persona; nec etiam possunt esse duae personae quae sint ab una sola persona. Utrumque enim praedicto ordini, qui in divinis personis attenditur, repugnaret : quorum tamen utrumque oportet poni, si spiritus sanctus a filio non procederet (CEG, p. B, ch. 30, p. A 100).*

un accord entre les deux extrêmes ; comme le premier, il est éternel ; comme le second, il n'est pas de soi-même¹⁰⁴¹.

Thomas utilise ici un mot qui traduit une idée important pour Richard : *proportions*. Nous lisons ces lignes sous la plume de Richard : « Et vous voyez que le redoublement et la communication d'une même propriété, loin d'établir la proportion, la bouleverse et loin d'augmenter la beauté de l'ordre, l'amoindrit »¹⁰⁴². Il y a un critère de proportion, de beauté, d'équilibre, qu'on reconnaît souverainement en Dieu, qui servent comme points de repère à Richard (comme on l'a déjà étudié dans la deuxième partie de notre travail). C'est bien cette idée que Thomas a reprise ici. En fait, la notion thomasienne d'ordre recouvre celle de beauté.

¹⁰⁴¹ *Vide ergo ceterorum proprietates quantum sunt diversae, imo omnino contrariae. Harum proprietatum contrarietatem tertius existendi modus proportionali quadam ratione connectit et ad mutuam concordiam sua mediatione duo extrema componit, habens commune cum uno esse ab aeterno, commune habens cum alio non esse a semetipso* (Trinité, p. 312-313).

¹⁰⁴² *Vides certe quomodo unius proprietatis geminatio atque communio proportionalitatis rationem non tam praetendit quam confundit, ordinis pulchritudinem non tam auget quam minuit* (Trinité, p. 340-341).

1.6 Dernières citations

Nous trouvons encore des citations de Richard de Saint-Victor faites par saint Thomas dans quatre autres écrits. Il s'agit de brèves citations, dans des textes qui ne font pas partie des grandes synthèses de notre auteur. Nous analyserons donc brièvement chacune de ces citations, pour conclure ce dossier-chapitre. Comme pour les autres textes, nous proposons aussi une petite présentation des ouvrages en question, avec une attention portée à la période de son écriture.

1.6.1 *Responsio de 108 articulis*

La *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis* est un avis d'expert donné par saint Thomas au sujet de quelques points de la doctrine du dominicain Pierre de Tarentaise (1225-1276)¹⁰⁴³, futur Pape Innocent V, ancien maître à Paris, comme lui-même. Il s'agit d'un texte écrit par Thomas pendant son séjour romain, mais il n'est pas encore possible de fixer sa date avec certitude (1265/6-1265-7)¹⁰⁴⁴.

Nous trouvons donc un avis demandé par le Maître de l'Ordre Jean de Verceil (+1283), plus précisément à propos de quelques passages du *Commentaire aux Sentences* écrit par le futur pape, soupçonné d'erreur par quelqu'un de malhonnête¹⁰⁴⁵. Torrel ajoute que dans cet écrit, Thomas « explique la pensée de l'auteur en la dégageant de l'interprétation fautive ou tendancieuse de son objecteur »¹⁰⁴⁶.

La citation que Thomas fait de Richard se trouve dans la question 55, une question sur la théologie trinitaire. Cette question concerne la simplicité divine, le caractère intérieur des processions et aussi l'égalité des personnes dans leurs relations les unes envers les autres.

¹⁰⁴³ Nous trouvons heureusement une abondante bibliographie à propos de Pierre de Tarentaise, Innocent V. Relevons : M.-H. LAURENT, *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps*. Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947 ; P. GLORIEUX, « Questions nouvelles de Pierre de Tarentaise » dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), p. 96-106 ; D. O. LOTTIN, « À propos du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise » dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 13 (1946), p. 86-98.

¹⁰⁴⁴ Cf. Torrell, p. 472.

¹⁰⁴⁵ Voir: M.-D. CHENU, « Les réponses de saint Thomas et de Kilwardy à la consultation de Jean de Verceil (1271), dans *Mélanges Mandonnet : études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. I. Paris : J. Vrin (coll. « Bibliothèque Thomiste », 13), 1930, p. 191-221 ; L. BIANCHI, « Un Moyen Âge sans censure ? Réponse à Alain Boureau » dans *Annales : Histoire, Sciences Sociales* 57 (2002), p. 733-743.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*.

La 55^e proposition, que *le Fils a un rapport plus étroit avec le Père dans les choses extérieures que le Saint-Esprit* qui est suivie dans le texte par les mots *c'est-à-dire dans la disposition spiratrice*, plus précisément la spiration commune, semble être acceptée par Richard de Saint-Victor. Mais cet énoncé ne semble pas approprié, car d'une part, dans les choses divines, on ne peut pas dire que quelque chose est intérieur ou extérieur à proprement parler, et d'autre part, le Fils n'a pas un rapport plus étroit avec le Père qu'avec le Saint-Esprit, bien qu'il lui soit uni par un grand nombre de relations¹⁰⁴⁷.

Ici saint Thomas se réfère au sixième livre du *De Trinitate* du Victorin, où celui-ci traite des noms des personnes divines. Il faut remarquer que nous trouvons des éditions de cet opuscule où on lit que saint Thomas se réfère au livre premier du traité de Richard¹⁰⁴⁸.

Ici Thomas interprète l'avis de Richard, selon lequel le Fils a un rapport plus étroit avec le Père dans les choses extérieures, à partir des observations faites par le Victorin sur la nature du Verbe, à partir de la nature du verbe humain, dans la dynamique des *raisonnements nécessaires*, très chère à Richard :

Faisons donc cette remarque complémentaire : le verbe naît du cœur seulement et il manifeste au dehors la pensée de celui qui le profère. C'est donc à juste titre que le Fils unique de l'unique Père est nommé le Verbe, car il manifeste celui qui est la sagesse primordiale. Ainsi l'appellation de Verbe ne semble convenir à raison de l'analogie qu'au Fils seul¹⁰⁴⁹.

Ensuite, Richard offre à son lecteur une analyse plus déliée du mot *verbe*, selon la direction indiquée dans le paragraphe cité en haut. En résumé, il est « conçu par le cœur et exprimé par la parole »¹⁰⁵⁰.

De toute façon, même si ces paroles de Richard peuvent amener son lecteur à conclure que ce que l'affirmation de saint Thomas tient sur lui est vrai (que le Père a une relation plus étroite avec le Fils pour ce qui est des choses extérieures), il faut rappeler ce que dit Richard au premier chapitre du sixième livre de son traité, où il parle de Dieu par *analogie* avec l'homme : il faut faire attention non pas seulement aux

¹⁰⁴⁷ *Quod vero quinquagesimo quinto ponitur, filius magis convenit cum patre quam spiritus in exterioribus, in scripto additur, idest in habitudine spirativa, scilicet communi spiratione, hoc acceptum videtur a Richardo de sancto Victore. Sed non videtur convenienter dici: quia neque in divinis, dicitur aliquid interius et exterius proprie loquendo, neque filius convenit magis cum patre quam spiritus sanctus, licet in pluribus relationibus cum eo conveniat* (108 articulis, q. 55, p. 287-288).

¹⁰⁴⁸ Cf. THOMAE AQUINATIS. *Opera Omnia. Opuscula Varia* I (v. 27). Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 1889, p. 240.

¹⁰⁴⁹ *Addamus itaque quia verbum nascitur de corde solo et ipso proferatur proferentis intentio. Jure igitur solius Patris sola genitura Verbum nominatur, per quod ipse, qui principalis est sapientia, manifestatur. Juxta hoc itaque nuncupatio Verbi pro similitudinis ratione videtur convenire. Filio soli* (Trinité, p. 404-407).

¹⁰⁵⁰ (...) *et quod corde concipitur et quod você profertur* (Trinité, p. 406-407)

ressemblances entre Dieu et l'homme, mais aussi aux dissemblances¹⁰⁵¹. Il est toujours nécessaire de marquer dans le discours théologique cette limite, de manière spéciale quand nous utilisons la méthode des *raisons nécessaires* ; Richard. Le Victorin connaît les limites de son propos.

1.6.2 *Super Boetium de Trinitate*

Lorsqu'on souhaite trouver des réflexions de saint Thomas sur la méthode des sciences diverses, on pense presque immédiatement à ce commentaire. Les questions qui y sont développées traitent de la connaissance humaine de Dieu¹⁰⁵².

Saint Thomas est le seul auteur du XIII^e siècle à avoir commenté ce texte. Il s'agit d'un texte inachevé (comme un certain nombre d'autres de Thomas). Nous sommes dans ce *Commentaire* face à un texte du premier enseignement parisien de l'auteur (1257-1258 ou début 1259), entre le milieu du *De Veritate* et le début du *Contra Gentiles*¹⁰⁵³.

À propos de la raison par laquelle Thomas d'Aquin a écrit cet opuscule, les chercheurs ne sont pas encore sûrs. Nous pouvons reproduire ici les possibilités formulées par P.-M. Gils : « Des activités scolaires *intra muros*, tandis que les cours officiels donnés à Saint-Jacques étaient en principe publics ? Un genre littéraire que l'auteur donne à ses oeuvres personnelles ? Un enseignement universitaire parallèle à la *Lectura* et à la *Disputatio*, dont il n'y aurait pas de trace dans les règlements connus ? »¹⁰⁵⁴

Nous trouvons donc la citation de Richard au début du texte, au quatrième article de la question première. Après le riche prologue de saint Thomas, et la citation de la préface de Boèce à son propre texte (l'opuscule-lettre *De Trinitate*), notre auteur s'interroge sur la capacité de l'âme humaine à connaître Dieu. Et la question traitée à

¹⁰⁵¹ Cf. Trinité, p. 374-375.

¹⁰⁵² Voir : J.-P., TORRELL « Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au *Super Boetium de Trinitate*. Essai d'une lecture théologique » dans *Documenti e Studi* 10 (1999), p. 299-353 ; W. DABROWSKI, « Il concetto della rivelazione nel *Super Boetium De Trinitate* di san Tommaso d'Aquino », dans *Angelicum* 77 (2000), p. 459-476 ; L. J. DONOHOO, « The Nature and Grace of *Sacra Doctrina* in St. Thomas's *Super Boetium De Trinitate* » dans *The Thomist* 63 (1999), p. 343-401.

¹⁰⁵³ Torrell, p. 459.

¹⁰⁵⁴ Léonine, t. 50, p. 6.

l'article 4 est la suivante : les lumières de la raison sont-elles suffisantes pour parvenir à la connaissance de la Trinité¹⁰⁵⁵ ?

Nous trouvons la citation que Thomas fait du *De Trinitate* de Richard au septième argument, citation de l'avis selon lequel il est possible à l'homme de connaître la Trinité divine par les seules lumières de sa raison. Ici, Thomas étudie la notion de *raisons nécessaires*, concept très important chez le Victorin, pour construire l'argument.

De plus, Richard de Saint-Victor dit dans son livre sur la Trinité: Je crois qu'il existe indubitablement des raisons non seulement probables, mais même nécessaires pour mettre en lumière certaines choses qui doivent être nécessairement; mais il est nécessaire que Dieu soit trine et un, parce qu'il est éternel; il y a donc pour cela des preuves nécessaires, il faut donc conclure comme ci-dessus¹⁰⁵⁶.

L'avis de Thomas est bien sûr contraire. Pour notre auteur, on n'arrive pas à connaître le mystère trinitaire sinon par Révélation. Dans sa *Somme de théologie*, il dira avec sûreté qu' « il est impossible de parvenir à la connaissance de la Trinité des Personnes divines par la raison naturelle (...) »¹⁰⁵⁷.

En réponse précisément à ce septième argument (sa *solution*), nous lisons chez saint Thomas une réflexion sur la signification du terme *nécessaire* : « toutes les choses nécessaires en elles-mêmes ou sont connues *per se*, ou sont connaissables par d'autres voies, il n'est cependant pas nécessaire qu'il en soit ainsi par rapport à nous et c'est pourquoi nous ne pouvons trouver dans les ressources de notre raison des preuves nécessaires pour démontrer toutes les choses nécessaires »¹⁰⁵⁸.

L'homme ne trouve pas dans son intelligence, bien qu'elle soit puissante, toutes les preuves nécessaires à toute démonstration. En ce sens, Thomas montre la limite de la méthode des *raisons nécessaires* si elle est conduite de manière absolue. Et il le fait non pas en trouvant des limites dans l'objet de connaissance, mais en sujet qui connaît. les preuves nécessaires à toute démonstration

¹⁰⁵⁵ *Videtur quod par naturalem rationem mens cognitionem ad sufficiat divinae Trinitatis (Super Boetium de Trinitate, I, q. 1, a. 4, p. 88).*

¹⁰⁵⁶ *Praeterea, Deus quod sit intelligens, ratione naturali haberi potest. Sed ex intelligens hoc quod sequitur quod intèrèt concipiat verbum, quia Hoc est omni Intelligenti commune. Ergo naturali ratione cognosci potest quod sit filii generatio eadem et ratione amoris processio (Super Boetium de Trinitate, I, q. 1, a. 4, 7, p. 89).*

¹⁰⁵⁷ (...) *impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire (ST I, q. 32, a. 1, respondeo).* C'est le même article où Richard est cité dans la *Somme de théologie* (cf. ST I, q. 32, a. 1, 2).

¹⁰⁵⁸ *Omnia ergo necessaria en soi sunt vel per se nota vel par cognoscibilia entre ipsa, tamen non oportet quod ita sit nos quoad. Unde non ad omnia possumus necessaria probanda secundum nostram industriam Invenire rationem necessariam (Super Boetium de Trinitate, I, q. 1, a. 4, ad 7, p. 90).*

1.6.3 *De spiritualibus creaturis*

Dans la question *Sur les créatures spirituelles (De spiritualibus creaturis)*, nous trouvons un autre écrit de la période romaine de saint Thomas (1265-1268). Il s'agit d'une seule question comprenant 11 articles¹⁰⁵⁹. Les problèmes discutés là concernent les hommes et les anges comme créatures spirituelles (et non pas seulement à propos des substances purement spirituelles, comme le titre peut le donner à penser). La date de son écriture est proche de celle des questions *De anima* (1267-1268)¹⁰⁶⁰. Selon Gauthier, nous trouvons dans *De spiritualibus creaturis* un genre d'exercice préparatoire à la rédaction des Questions 75 à 89 de la *Prima Pars*¹⁰⁶¹, dit le « traité de l'homme ».

Richard de Saint-Victor est cité par saint Thomas dans l'article 5, dans un *sed contra*. Le texte du Victorin utilisé ici est le traité *De Trinitate*.

Le cinquième article de cette question porte sur les anges. Saint Thomas s'y interroge sur l'existence d'une substance spirituelle créée non liée à un corps¹⁰⁶². Auparavant, les articles 2 à 4 ont considéré les relations entre l'âme spirituelle humaine et le corps ; ainsi, dans l'article 5 nous avons un premier débat sur les anges, sujet qui occupe les questions 5 à 8.

Les 11 arguments initiaux posés au début de l'article soutiennent que l'ange a un corps. Richard est cité au troisième *sed contra*, après Denys (dans le premier) et Aristote (dans le deuxième).

Richard de Saint Victor argumente ainsi : En Dieu on trouve plusieurs personnes dans une seule nature. Mais dans les choses humaines [on trouve] une seule personne dans deux natures ; à savoir l'âme et le corps. Donc on trouve un intermédiaire, à savoir ce qui serait une seule personne dans une seule nature, ce qui n'existerait pas, si la nature spirituelle était unie à un corps¹⁰⁶³.

¹⁰⁵⁹ Il faut faire attention aux problèmes que pose le texte de la Léonine (cf. G. GULDENTOPS ; C. STEEL, « Critical study : The Leonine Edition of *De spiritualibus creaturis* » dans *Recherches de théologie et Philosophie Médiévales* 58/1 (2001), p. 180-203). Nous signalons aussi la traduction signée de J.-B. Brenet : THOMAS D'AQUIN. *Les créatures spirituelles*. Introduction, traduction et notes par J.-B. BRENET. Paris. J. Vrin, 2010. D'autres études à propos de ce texte : G. VON HERTLING « Wo und wann verfaßte Thomas von Aquin die Schrift *De spiritualibus creaturis* ? » dans *Historisches Jahrbuch* 5 (1884), p. 143-145. C. A. TAUBENSCHLAG. *La noción de 'spiritus' y de 'spiritualis substantia' en la Cuestión disputada De spiritualibus creaturis de santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires. Agape Libros, 2013.

¹⁰⁶⁰ Cf. Torrell, p. 441.

¹⁰⁶¹ Cf. Léonine, t. 24, p. 452-453, note 44 bis.

¹⁰⁶² *Quinto quaeritur utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori (De spiritualibus creaturis, a. 5, p. 55).*

¹⁰⁶³ *Praeterea, Richardus de Sancto Victore sic argumentatur. In divinis plures inveniuntur personae in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis, scilicet anima et corpore. Ergo et*

Thomas recourt au troisième livre du *De Trinitate* (où il est question de la pluralité et de la trinité en Dieu), plus exactement le chapitre 9, où Richard traite de la pluralité et l'unité en Dieu et dans l'être humain. Voici le texte du Victorin auquel Thomas se réfère et aux idées duquel Saint Thomas reste fidèle au moins dans un premier temps.

Établissons un parallèle, si vous le voulez bien, entre les conclusions de nos raisonnements sur la nature divine et les constatations de l'expérience sur la nature humaine. Dans les deux cas il y a unité ; dans les deux cas, pluralité. Mais, ici, unité de substance ; là, unité de personne. Ici, pluralité de personnes ; là, pluralité de substances. Car, ici, il y a pluralité de personnes dans l'unité de substance ; mais, là, pluralité de substances dans l'unité de personne (...)¹⁰⁶⁴.

Mais, le texte de Richard ne parle pas des anges et de leur rapport aux corps. Thomas, à partir de la sentence de Richard, pose l'existence d'un être *intermédiaire*, l'ange, une seule personne dans une seule nature. Il s'agit d'un *sed contra* peu argumenté, comme on peut le constater. Thomas ne nous dit pas pourquoi il faut que cette créature *intermédiaire existe*, ni la raison pour laquelle la seule nature de la personne angélique ne peut être matérielle. Il s'agit plutôt d'un développement personnel de Thomas à partir de Richard.

1.6.4 Postilla super Psalmos

Dans le *Commentaire aux Psaumes (Postilla super Psalmos)* nous trouvons un texte de la période de Thomas à Naples (1272-1273), où il a été nommé Maître-Régent. Il s'agit d'un séjour très riche au niveau de la production littéraire de notre auteur ; des textes comme ST III, 1-90, la deuxième partie du *Compendium theologiae*, entre autres, ont été écrits à Naples. En outre, des commentaires à des livres d'Aristote, commencés à Paris, ont été achevés à ce moment-là¹⁰⁶⁵.

invenitur medium, scilicet quod sit una persona in una natura: quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur (De spiritualibus creaturis, a. 5, s.c. 3, p. 58).

¹⁰⁶⁴ *Conferamus in unum, si placet, quae ratio ratiocinando invenit in natura divina et ea quae experientia reperit in natura humana. Utrobique unitas, utrobique pluralitas ; ibi unitas substantiae, hic unitas personae ; ibi pluralitas personarum, hic vero pluralitas substantiarum ; ibi siquidem pluralitas personarum in unitate substantiae, hic autem pluralitas substantiarum in unitate personae (...)* (Trinité, p. 186-187).

¹⁰⁶⁵ Cf. Torrell, p. 423-424.

Morard, dans sa thèse sur le *Commentaire aux Psaumes* de Thomas d'Aquin, s'est attaché au Prologue de ce *Commentaire* (où Thomas affirme que le Psautier contient la matière générale pour toute la théologie), en le rapprochant des prologues de la *Tertia Pars* (où Thomas souhaite mener à son terme l'accomplissement de tout son travail théologique) et du *Super Psalmos* de Pierre Lombard (pour qui les psaumes sont l'accomplissement de toute la théologie). Ainsi, Morard affirmera qu'on trouve dans le Prologue de ce *Commentaire* une autre répartition du savoir théologique que celle tripartite de la *Somme de théologie*. Nous trouvons donc un « schéma quadripartite inspiré de l'économie du salut : création, histoire sainte, rédemption et eschatologie ». ¹⁰⁶⁶ Cette analyse révèle le dynamisme et le caractère non figé de la pensée thomasienne.

Pour le Psaume 54 spécifiquement, où saint Thomas cite Richard, nous avons une donnée importante : sa découverte, en 1875, par Paolo Uccelli. Ce chercheur a découvert un manuscrit avec les commentaires de Thomas aux psaumes 52 à 54. Ce manuscrit est décrit par H.-V. Shoener ¹⁰⁶⁷. Malheureusement, il a été détruit à la suite du bombardement de Naples durant la deuxième guerre, le 30 septembre 1943 ¹⁰⁶⁸.

Selon Richard de Saint Victor, la contemplation se diversifie comme le vol chez les oiseaux. Tantôt les oiseaux volent haut, tantôt ils volent bas, tantôt à droite, tantôt à gauche, tantôt en avant et en arrière, tantôt en cercle. Tantôt certains tournent sur place, ou avancent ou reculent. Ainsi pareillement dans la contemplation, monter c'est considérer les causes sublimes, descendre c'est considérer les effets infimes. De même, aller en avant c'est considérer davantage les contraires, lesquels contiennent des effets multiples; aller en arrière c'est considérer les particuliers. Semblablement aller à droite et à gauche c'est considérer certaines circonstances. On procède de manière circulaire quand on considère le côté accidentel des choses; mais lorsque le point de vue individuel est signifié alors on est en état de repos ¹⁰⁶⁹.

Le texte de Richard dont peut-être se sert saint Thomas ici s'appelle *Beniamin minor*. Là, Richard utilise l'image du vol de l'oiseau, par comparaison au mouvement du cerf. Celui-ci fait son chemin de manière droite. Pourtant, l'oiseau, loin de la terre, a

¹⁰⁶⁶ M. MORARD, *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*, Thèse de l'École nationale des Chartes. Paris, 2002, p. 253-254.

¹⁰⁶⁷ H.-V. SHOONER, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. 3. Montreal, 1985, p. 30-31 (n. 1959).

¹⁰⁶⁸ Cf. Torrell, p. 332, n. 48.

¹⁰⁶⁹ *Secundum Richardum de s. Victore contemplatio diversificatur sicut volatus in avibus. Quandoque aves volant sursum, quandoque deorsum, dextrorsum, sinistrorsum, ante et retro, quandoque circuendo. Quandoque girant quaedam suspensae et procedunt et retrocedunt. Sic etiam in contemplatione ascendere est considerare causas sublimes, descendere, considerare effectus infimos. Item anteire est considerare magis contraria quae retinentur ad multos, retroire quando privata considerat. Item a dextris et sinistris quando considerat aliquas circumstantias. Circulariter quando considerat accidentia rerum; sed quando significatur individuus tunc est quies* (*Super Psalmos*, Ps. 54, n. 5, p.342).

une autre manière de se déplacer. Il semble que cette image ait été donc ici développée par saint Thomas, à sa manière. Lisons ces lignes du Victorin : « En effet, il faut noter comme est droit, en comparaison, non le vol de l’oiseau, mais la course du cerf. Car l’oiseau en volant certes est suspendu au-dessus de la terre, tandis que le cerf pour sauter se penche sur la terre, mais dans son saut il n’est plus éloigné de la terre »¹⁰⁷⁰. L’image de l’oiseau revient dans les écrits de Richard, comme dans son *Adnotatio in Psalmum CXXXIX*. Pourtant, dans ce texte l’oiseau est l’image qui figure les distractions pendant la prière et le diable¹⁰⁷¹.

De nouveau, on se rend compte que Thomas connaît d’autres écrits du Victorin. S’il cite abondamment Richard dans le *Commentaire aux Sentences*, œuvre du jeune Thomas, nous rencontrons ici la citation d’un texte autre que le traité *De Trinitate* (certes, le plus cité), qui est l’écrit d’un théologien mûr. Le *Commentaire aux Psaumes* appartient aux derniers écrits de saint Thomas.

C’est ici, dans ce commentaire biblique, du théologien déjà expérimenté, que nous lisons la seule citation du *Beniamin minor* faite par Thomas dans son œuvre tout entière. Il est difficile de soutenir qu’on peut placer Richard parmi les auteurs « préférés » de Thomas. Mais notre attention est attirée par le fait que celui-ci a continué de lire le Victorin jusqu’aux dernières années de sa vie. Ce fait nous dit le respect dont jouit Richard au XIII^e siècle et aussi l’intérêt de Thomas pour le Victorin. Il faut ajouter encore ceci : comme il ne s’agit pas ici d’un texte spéculatif, tel le *De Trinitate*, on voit dans cette citation du *Beniamin minor* l’intérêt de Thomas pour la vie mystique et la réflexion sur la vie spirituelle.

¹⁰⁷⁰ *Notandum sane quam recte, non avi volanti, sed cervo currenti comparatur: nam avis quidem volando longe a terra suspenditur, cervus autem ad dandos saltus, terrae innititur, sed nec in ipsis suis saltibus, longius a terra separatur* (PL 196, c. 0016 B).

¹⁰⁷¹ *Subito enim, et quas avis volat, cum mentem ante deliberationem praeoccupat (...) Tentator ergo quae avis volans est, cum venit subitus vel improvisus* (PL 196, c. 0377B).

CONCLUSION

En conclusion de cette longue étude sur l'usage des textes de Richard de la part de saint Thomas d'Aquin, nous souhaitons montrer qu'il se trouve une idée commune à ces deux auteurs, quand il s'agit de penser la Trinité : la *beauté*. Nous avons analysé des textes divers de nos deux auteurs, à propos de la Trinité. Il n'est pas nécessaire de faire ici un inventaire des idées et des arguments étudiés ; déjà notre étude a déjà fait ce travail, établissant l'ampleur de la connaissance par Thomas des idées de Richard, et l'usage qu'il en a fait dans ses propres textes. Nous proposons maintenant une réflexion sur une notion qui unit ces deux théologiens autour de la Trinité, la notion de *beauté*.

D'abord, nous proposons de présenter les traits principaux de la notion de *beauté* chez saint Thomas. Ensuite, de reprendre l'idée de *beauté* chez Richard, appliquée à la Trinité, tout en montrant sa proximité avec le sens de cette notion chez saint Thomas.

Nous n'avons pas chez Thomas d'Aquin un traité systématique sur la *beauté*. U. Eco a déjà souligné que l'existence d'une esthétique chez saint Thomas est problématique¹⁰⁷². Il n'a pas écrit un traité sur le *beau*. Pourtant, la réflexion sur ce sujet n'est point absente de son œuvre (il utilise le mot *pulcher* plus de 800 fois). Nous pouvons affirmer que l'esthétique de Thomas « est noyée dans sa Métaphysique et sa Psychologie »¹⁰⁷³ et aussi que le principal de sa réflexion dans ce domaine est tiré du texte *Les Noms divins*, du Pseudo-Denys l'Aréopagite¹⁰⁷⁴ – sans oublier que pour penser le *beau* Thomas d'Aquin se rapporte aussi à Aristote, à Cicéron et à saint Augustin¹⁰⁷⁵.

¹⁰⁷² U. ECO, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 (cité par P. DASSELEER, « Esthétique 'thomiste' ou esthétique 'thomasiennne' », dans *Revue Philosophique de Louvain* 97-2 (1999), p. 312). En fait, comme dit Dasseleer dans cet article, « saint Thomas n'a quasiment rien écrit directement à propos du beau. Certes, des concepts comme *pulchrum* et *pulchritudo* se rencontrent continuellement dans son œuvre, mais il ne consacre que très peu de pages à expliciter précisément en quel sens il les entend » (p. 312).

¹⁰⁷³ M. DE WULF, « Les théories esthétiques propres à saint Thomas », dans *Revue néo-scholastique*, 6 (1895), p. 190.

¹⁰⁷⁴ D. D. DE HAAN, "Beauty and Aesthetic Perception in Thomas Aquinas" ([https://www.academia.edu/37635450/ Beauty and Aesthetic Perception in Thomas Aquinas](https://www.academia.edu/37635450/Beauty_and_Aesthetic_Perception_in_Thomas_Aquinas)). De

Ayant posé ces références, nous pouvons nous demander enfin : qu'est-ce que le *beau* pour Thomas d'Aquin ? Nous trouvons la réponse dans sa *Somme de théologie*, quand il étudie la notion de *bien* en général, dans la *Prima Pars*. Thomas est d'accord avec Denys, pour qui le *bien* et le *beau* considérés dans leurs sujets coïncident. Mais, ils correspondent à des *rationes* distinctes : le *bien* concerne la faculté de désir, « puisque le bien est ce que tout être désire, et il a raison de fin, car le désir est une sorte d'élan vers la fin »¹⁰⁷⁶, tandis que « le beau, lui, concerne la faculté de connaissance, puisqu'est déclaré beau ce dont la vue nous plaît »¹⁰⁷⁷. Et Thomas continue : « Aussi, le beau consiste-t-il dans une juste proportion des choses, nos sens se plaisent aux choses harmonieuses et proportionnées comme s'ils s'y retrouvaient eux-mêmes, eux qui sont harmonie interne »¹⁰⁷⁸.

Retournons aux considérations posées quelques lignes plus haut. Nous avons affirmé que la source principale de saint Thomas pour son idée sur la *beauté* se trouve dans *Les Noms divins*, du Pseudo-Denys. Lisons donc le passage où l'idée de *proportion* est explicitée par cet auteur :

Nos théologiens sacrés, en célébrant l'infiniment bon, disent encore qu'il est beau et la beauté même, qu'il est la dilection et le bien-aimé ; (...). Or, le beau et la beauté se confondent dans cette cause qui résume tout en sa puissante unité, et se distinguent, au contraire, chez le reste des êtres, en quelque chose qui reçoit et en quelque chose qui est reçu. Voilà pourquoi, dans le fini, nous nommons beau ce qui participe à la beauté, et nous nommons beauté ce vestige imprimé sur la créature par le principe qui fait toutes choses belles. Mais l'infini est appelé beauté, parce que tous les êtres, chacun à sa manière, empruntent de lui leur beauté ; *parce qu'il crée en eux l'harmonie des proportions et le resplendissement (...)*¹⁰⁷⁹.

L'idée de *beauté* chez le Pseudo-Denys, comme chez saint Thomas, implique celle de *l'harmonie des proportions* et celle de *resplendissement*, qui s'ensuit. Et nous trouvons déjà ces composantes chez les philosophes anciens. Nous lisons, chez Platon, dans son *Timée*, par exemple : « La mesure et la proportion, dit le Philèbe, sont les éléments de la beauté »¹⁰⁸⁰ ; et chez Plotin, dans les *Ennéades*, nous lisons l'affirmation

Haan se rapporte ici à E. Gilson (*Forms and the Substances in the Arts*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966, p. 9).

¹⁰⁷⁵ Cf. M. DE WULF, *op. cit.*, p. 191.

¹⁰⁷⁶ ... *est bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis : nam appetitus est quasi quidam motus ad rem* (ST I, q. 5, a. 4, ad 4).

¹⁰⁷⁷ *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam : pulchra enim dicuntur quae visa placet* (*Ibidem*).

¹⁰⁷⁸ Unde pulchrum in debita proportione consistit : quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus ; nam et sensus ratio quaedam est (...) » (*Ibidem*).

¹⁰⁷⁹ Cité par M. DE WULF, *op. cit.*, p. 192. De Wulf affirme aussi que « plusieurs questions esthétiques que saint Thomas traite avec une prédilection marquée se rattachent directement à ce passage de l'Aréopagite » (p. 191).

¹⁰⁸⁰ Cité par M. DE WULF, *op. cit.*, p. 196.

suiuante sur le *beau* : « (...) la beauté des corps en général consistant dans la symétrie et la juste proportion de leurs parties »¹⁰⁸¹.

Pulchrum enim dicuntur quae visa placent, lisons-nous dans le passage de la *Somme de théologie* citée en haut. Comme le précise D. De Haan, saint Thomas utilise le terme *vision* pour parler des puissances et opérations cognitives en général¹⁰⁸². Mais, le plus important dans ses notions de *beau* et de *beauté* c'est l'idée de *proportion*¹⁰⁸³.

Après avoir posé ces notions de saint Thomas, et après avoir montré ses sources, nous nous tournons vers le traité *De Trinitate*, de Richard de Saint-Victor. Il faut donc nous rappeler plus précisément de ce qu'écrit Richard au sujet des *processions divines*. En argumentant pour la trinité de *personnes* en Dieu, Richard parle de la nécessité d'une relation harmonieuse et ordonnée entre ces personnes, puisqu'en Dieu, étant lui-même la *beauté suprême* (*summa pulchritudo*) nous ne trouvons que la perfection en lui. Il y a dans la Trinité toute entière une correcte proportion dans la manière de se *donner* totalement de chaque personne :

Il faut remarquer d'abord et considérer avec attention comment les propriétés des deux personnes sont en relation d'opposition mutuelle et se répondent l'une à l'autre comme par une symétrie inversée. Ce qui caractérise l'un est de ne pas recevoir la plénitude, mais de la donner ; ce qui au contraire caractérise l'autre est de ne pas donner, mais de la recevoir. Or, dans la beauté suprême, aucune perfection ne saurait manquer. La conséquence est manifeste, indubitable pour un homme sain d'esprit : la pluralité des personnes divines doit réaliser l'union dans la beauté la plus harmonieuse, la distinction dans l'altérité la mieux ordonnée. Il faut donc que dans cette pluralité divine des personnes, qui est souverainement belle et de toutes la mieux ordonnée, il y ait, par les relations mutuelles de l'un à l'autre, différence dans l'accord, accord dans la différence. Dès lors, il paraît nécessaire d'admettre qu'entre la personne dont la propriété est de donner sans recevoir et celle dont la propriété est de recevoir sans donner, il existe une autre personne intermédiaire et une seule dont la propriété exclusive soit tout ensemble donner et recevoir (...)¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, p. 200.

¹⁰⁸² (...) *Is beauty restricted to sight? Aquinas often employs the language of vision metonymically, and sometimes analogically and metaphorically, to stand for cognitive powers and operations in general* (D. DE HAAN, *op. cit.*, p. 3-4).

¹⁰⁸³ Il faut ici ajouter, cependant, la conclusion de M. De Wulf, dans la deuxième partie de son texte sur l'esthétique de saint Thomas : « Le beau implique à la fois un élément objectif, l'ordre, et un élément subjectif, l'impression que produit en nous la contemplation intellectuelle » (M. DE WULF, « Les théories esthétiques propres à saint Thomas (suite), dans *Revue néo-scolastique*, n. 10 (1896), p. 141.

¹⁰⁸⁴ *Imprimis itaque notandum diligenterque considerandum quomodo gemina duarum personarum proprietas una alteram quasi ex oppositio respiciat et una alteri velut per contrarium respondeat. Nam unius est plenitudinem non accipere sed dare ; alterius contra non dare sed accipere. Ubi autem est summa pulchritudo, ibi nulla potest deesse perfectio. Constat, quod consequens est et unde mens sana nullatenus dubitare potest, quod divinarum personarum pluritas omnino sit congruentissima venustate conjuncta et ordinatissima alteritate distincta. Oportet itaque ut, in divina illa personarum pluralitate summe pulchra et omnium ordinatissima, sit mutuo hinc inde in alterum differens concordia, et concursus differentia. Videtur itaque esse necesse ut, inter illum cuius est plenitudinem dare nec accipere et eam cuius est accipere nec dare, sit sola una media cuius sit proprie proprium tam dare quam accipere, ut constituta in meo, uni altrinsecarum cohaereat ex uno et alteri earum connectatur ex altero (...)* (Trinité, p. 338-339).

Dans cette longue citation, il se trouve de manière très claire, l'argument qui porte sur l'idée de *bonté suprême* de Dieu. Nous y trouvons aussi tous les éléments pour affirmer que chez Richard, comme chez Thomas, la *beauté* est nécessairement liée à l'harmonie, à l'ordre et à la proportion.

Retournons aux *Noms divins*, du Pseudo-Denys, tellement important pour saint Thomas. L'auteur oriental affirme que l'origine de tout ce qui est *beau* se trouve en Dieu lui-même ; comme nous venons de le lire, chez Denys nous appelons beau ce qui participe à l'unique beauté, et nous nommons beauté le vestige du Créateur, qui a fait toutes les choses belles, imprimé dans sa créature.

Saint Thomas a retenu cette idée de Denys. Lui-même a écrit, dans la cinquième leçon de son *Commentaire sur Les Noms divins de saint Denys* : « la beauté de la créature en effet n'est rien d'autre qu'une image de la beauté divine dont les choses participent »¹⁰⁸⁵. La *beauté* réside, comme telle, effectivement, en Dieu lui-même. Il faut qu'en lui nous trouvions l'ordre suprême, l'harmonie la plus haute, la beauté parfaite. La base des arguments de Richard de Saint-Victor pour penser la trinité des personnes divines ne s'éloigne pas de ce que pense Thomas au sujet de la *beauté*. Cet accord de saint Thomas à l'égard de l'avis de Richard, nous l'avons déjà montré en étudiant, en haut, le chapitre 30 du *Contra Errores Graecorum*, à propos de l'ordre entre les personnes divines.

Nous pouvons finir ces lignes conclusives, avec une remarque eschatologique. Thomas affirme, dans sa *Somme de théologie* que la *beauté* est attribuée aux choses dont la vue nous plaît (*pulchra enim dicuntur quae visa placent*). Et Thomas utilise la notion de *vision* pour parler de la fin ultime de l'homme : la *vision béatifique*. Saint Thomas écrit, au début de sa *Somme de théologie* : « Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu »¹⁰⁸⁶ ; notre auteur, reprend cet avis à la *Prima Secundae* : Thomas se demande si « la béatitude de l'homme consiste-t-elle dans la vision de l'essence divine »¹⁰⁸⁷ ; et nous lisons à la fin de sa réponse : « pour la parfaite béatitude, il faut que l'intellect atteigne à l'essence même de

¹⁰⁸⁵ *Pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participare* (S. THOMAE AQUINATIS, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio C. PERA, cum introductione historica P. CARMELLO, et synthesesi doctrinali C. MAZZANTINI, Taurini-Romae, Marietti, 1950, p. 113).

¹⁰⁸⁶ *Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam vident* (ST I, q. 12, a.1, respondeo).

¹⁰⁸⁷ *Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae* (ST I, q. 3, a. 8).

la cause première. C'est ainsi qu'il obtiendra sa perfection par son union à Dieu comme à son objet, puisqu'en cet objet seul consiste la béatitude de l'homme (...) »¹⁰⁸⁸.

En regardant la *cause première*, l'intelligence de l'homme bienheureux contemple la *beauté suprême*. Et des traits de cette *beauté*, qui s'identifie à la *bonté*, et aussi à la *vérité*¹⁰⁸⁹ de la Trinité divine, Richard nous a déjà parlé : l'*harmonie* et l'*ordre suprêmes*. Voici donc le *contenu*, dans la mesure où il est possible d'en parler, de la *vision bienheureuse*.

¹⁰⁸⁸ *Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essetiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit (...)* (ST I-II, q. 3, a. 8, respondeo).

¹⁰⁸⁹ Aquinas clearly understands his treatment of these transcategorical notions (*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum, pulchrum etc*) said analogically of creatures and God (D. D. DE HAAN, *op. cit.*, p. 9).

2. LES RELATIONS REELLES ET L'EGALITE DE PERSONNES EN DIGNITE

Dans la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin, nous trouvons plusieurs termes techniques dont cet auteur se sert pour constituer son édifice argumentatif, comme les *relations d'origine* ou les *processions*, par exemple. Parmi ces termes, nous trouvons l'expression *relations réelles*. Ces mots-ci n'appartiennent pas exclusivement à la théologie trinitaire thomasiennne (en effet, à ce sujet Thomas a Aristote comme source¹⁰⁹⁰). Mais ici, en théologie trinitaire, l'expression revêt un caractère particulier. Non pas seulement à cause de son objet, Dieu, mais parce qu'elle exprime le réalisme des relations intra-trinitaires au sein de la substance divine. Cette expression permet à saint Thomas aussi, à la suite de saint Albert le Grand¹⁰⁹¹, de préciser les rapports, c'est-à-dire, les relations entre Dieu et ses créatures.

Nous pouvons avancer significativement vers l'approfondissement théologique de la notion de *relations réelles* chez saint Thomas, si nous la croisons avec la notion d'*égalité de personnes en dignité* chez Richard de Saint-Victor. Le rapprochement entre ces expressions est souhaitable puisque la notion de *relations réelles* chez Thomas présuppose une nécessaire et totale équité entre les personnes divines, condition *sine qua non* pour que leurs relations soient effectivement réelles, dans le cadre théologique. Autrement, il y aurait des degrés entre les personnes, et cela compromettrait la réalité des relations. Pourquoi ? L'explication de saint Thomas sur l'impossibilité de *relations réelles* entre les créatures et le Créateur¹⁰⁹² est le principal argument pour affirmer cette

¹⁰⁹⁰ Quand saint Thomas dans son *Commentaire aux Sentences*, discute la nature des *relations divines*, lui-même parle de ses sources : Avicenne et Aristote (cf. SS I, p. 631).

¹⁰⁹¹ « Occam écarte résolument l'existence de relations dans la réalité des choses, et ne maintient l'existence de relations réelles extra-mentales que 'là où la foi oblige', c'est-à-dire dans la doctrine trinitaire ; mais alors, la reconnaissance de relations réelles en Dieu ne bénéficie plus d'une analogie avec notre monde et devient peu éclairante. Pour saisir le propos de saint Thomas, il faut donc noter cette réalité concrète de relations existant dans la réalité des choses de notre esprit : elle sera tout à fait décisive. C'était déjà, avant saint Thomas, le propos de saint Albert le Grand » (G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 108-109).

¹⁰⁹² (...) *cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae : nec ex ejus natura est habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et voluntatem (...). Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis*

nécessité, comme nous l'étudierons. Les *relations réelles* impliquent mutuellement les partenaires. Cela n'est possible qu'entre les égaux. Néanmoins, nous pouvons « nuancer » ces affirmations si l'on considère les conséquences d'une autre donnée théologique chrétienne : l'Incarnation du Christ. Cependant, il faut toujours avoir en tête que l'impossibilité des *relations réelles* entre Créateur et créatures est liée à la nature même et de Dieu et de ses créatures.

Ce premier croisement ouvre donc des possibilités que nous pouvons approfondir encore si nous continuons à étudier la notion de *relations réelles* avec l'aide de la pensée moderne. Nous pouvons donc, selon une méthode claire et bien comprise, chercher de nouveaux angles pour l'approfondissement de la réflexion philosophico-théologique à partir de la pensée de Thomas d'Aquin. Cet exercice sera fait dans le prochain chapitre ; d'abord, il faut se tenir aux auteurs médiévaux jusqu'ici étudiés.

Ainsi, dans le présent chapitre, qui suit les longues analyses textuelles du *corpus* de notre recherche, nous proposons une étude spéculative sur la notion de *relations réelles* chez Thomas en deux parties : 1) Nous considérerons, d'abord, cette notion chez saint Thomas, à partir de quelques-unes de ses œuvres choisies. Le critère pour le choix a été leur importance pour la théologie trinitaire chez Thomas et bien sûr la présence en elles de la notion de *relations réelles*. Ces œuvres sont donc : le *Commentaire aux Sentences* ; la *Somme contre les gentils* ; le *Compendium theologiae* ; le *De Potentia* et le *Commentaire à l'évangile selon saint Jean*. Nous ne présenterons pas d'étude pour la notion dans la *Somme de théologie*. Il s'agit du texte où nous trouvons la théologie trinitaire de Thomas achevée. Ainsi, au long de notre analyse des autres textes, la *Somme de théologie* nous servira de « diapason », ou comme paradigme, nous permettant de vérifier de possibles changements dans la pensée de notre auteur. De cette manière, nous utilisons la *Somme de théologie* tout au long de notre analyse des textes de saint Thomas ici ; 2) Ensuite, nous reprendrons la notion d'*égalité de personnes en dignité* dans le traité *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor. En conclusion, nous approfondirons la notion de *relations réelles* chez Thomas en la croisant avec celle de Richard qu'on étudie ici.

2.1 Les relations réelles trinitaires chez Thomas d'Aquin

est relatio realis ad Deum : quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est ut dependeant a Deo (...). (ST I, q. 28, a. 1, ad 3).

Chez saint Thomas, la réflexion concernant les *relations* entre les personnes trinitaires est fondamentale. Par exemple, dans la *Somme de Théologie*, en synthétisant sa pensée sur ce sujet, Thomas consacre la question 28 de sa *Prima Pars* à l'étude des relations trinitaires. Ces relations sont « placées » alors entre les processions (q. 27) et la constitution du concept de *personne* (q. 29). Nous ne pouvons comprendre cette dernière notion sans les réflexions sur les processions et les relations en Dieu bien entendu. Ainsi, nous pouvons affirmer que ST I, 27-29, une *triade* de questions, forme une *base* fondamentale pour l'étude de la Trinité dans la *Somme de théologie*, et que la notion de *relation* fait partie de cette base, comme un trait d'union entre les *processions* et la notion de *personne*. Nous reviendrons bientôt à ST I, q. 28.

La notion de *relation* en théologie trinitaire que nous trouvons chez saint Thomas, spécialement dans sa *Somme de théologie*, marque un point d'évolution dans la pensée théologique occidentale à l'égard de la Trinité divine¹⁰⁹³. C'est Thomas d'Aquin qui a défini la personne divine comme relation (cf. ST I, q. 29, a. 4). De cette manière, il a résolu l'aporie de saint Augustin, qui n'est pas arrivé à concevoir la notion de *personne* sinon de manière absolue¹⁰⁹⁴. Et Thomas n'a pu achever son propos sur la personne divine qu'avec l'aide de Richard de Saint-Victor, comme nous le savons.

Si nous trouvons dans la *Somme de théologie* l'achèvement de la pensée thomasiennne sur les *relations divines*, il faut considérer aussi d'autres textes où Thomas étudie cette même notion au long de sa carrière. Cela nous permettra surtout de contrôler les continuités et discontinuités de notre auteur à l'égard de cette notion, et de trouver d'autres éléments importants pour l'étude des *relations réelles*.

2.1.1 Les relations réelles trinitaires dans le Commentaire aux Sentences

Thomas d'Aquin, jeune bachelier à Paris entre 1252/3 et 1254/6, compose son *Commentaire aux Sentences*, en même temps qu'il commentait effectivement le texte du Lombard devant ses étudiants. Nous savons aussi qu'au début de ce séjour parisien il a composé également des travaux importants comme le *De ente et essentia* et

¹⁰⁹³ Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, p. 266.

¹⁰⁹⁴ *Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personae, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur ?* (Trinité, p. 540.542).

le *De principiis naturae* (1252/3)¹⁰⁹⁵. À partir de l'étude des relations présente dans la théologie trinitaire qu'on trouve au premier livre du *Commentaire aux Sentences*, nous trouvons d'autres concepts significatifs pour approfondir l'intelligence de la notion des *relations réelles*, à savoir : la *raison d'opposition* (propre à n'importe quelle relation) et le caractère *essentiel* des relations trinitaires, comme nous le montrerons dans notre analyse de ce texte.

Très tôt dans sa jeunesse académique, Thomas se consacre à l'étude des *relations* au sein de la Trinité. Et ses réflexions à propos du réalisme des relations entre les personnes divines apparaît déjà dans la deuxième distinction du premier livre de son *Commentaire aux Sentences*. Dans cette distinction, il continue, à la suite de la première, à étudier la Trinité. Et spécifiquement à propos des *relations réelles*, nous trouvons le cinquième article de cette distinction consacré à ce sujet : « Les personnes divines diffèrent-elles réellement ou par raison ? »¹⁰⁹⁶. Il s'agit d'un article assez bref dans sa présentation (pas plus de deux pages, dans l'édition de Mandonnet).

Observons que dans la brève *solutio* de cet article le langage de saint Thomas n'est pas encore très affirmatif quand il parle du rapport réel entre la relation qui distingue chaque personne et l'essence en Dieu. En fait, il concède dans ce texte qu'on peut penser deux sortes de relations en Dieu, à savoir l'une *de raison* et l'autre *réelle* : « Il faut donc savoir que la propriété de la personne, à savoir la relation qui la distingue, est identique à l'essence divine, *mais elle en diffère par la raison*, (...). Mais il est de la nature même de la relation de poser un rapport à un autre »¹⁰⁹⁷. Certes, il faut comprendre ici la *raison* comme la *raison de relation* présente dans n'importe quelle *relation*, comme Thomas lui-même l'explique.

En fait, nous ne trouvons pas un avis très différent dans ST I, q. 28, a. 2, quand l'auteur s'interroge, une quinzaine d'années plus tard, pour savoir si « en Dieu, la relation est-elle identique à l'essence »¹⁰⁹⁸ ; mais quand nous mettons les deux textes côte à côte (c'est-à-dire, le *Commentaire* et la *Somme de théologie*), nous constatons un subtil changement.

En lisant les mots de Thomas dans la *Somme de théologie*, nous percevons une plus forte affirmation du *réalisme* des *relations*, de même qu'avec l'essence nous

¹⁰⁹⁵ Torrell, p. 422.

¹⁰⁹⁶ *Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione* (SS I, p. 74).

¹⁰⁹⁷ *Sciendum est igitur, quod proprietates personalis, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione, (...). Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum* (SS I, q. 75).

¹⁰⁹⁸ *Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia*.

avons des *relations de raison* : « Ainsi il est clair que la relation réelle en Dieu est réellement identique à l'essence, et n'en diffère que par raison, en tant que la relation évoque un rapport à son opposé que n'évoque pas le terme d'essence »¹⁰⁹⁹. Ensuite, il précise : « On voit aussi qu'en Dieu n'y a pas à distinguer l'être relatif et l'être essentiel : ce n'est qu'un seul et même être »¹¹⁰⁰. En effet, on s'aperçoit que pour le Thomas mûr il n'y a pas de raison d'établir une distinction autre que *de raison* entre les *relations réelles* et l'*essence*, bien que cela reste possible au niveau du discours – et voici la limite du langage pour parler de la réalité de Dieu. Autrement dit, le Dieu Trinité est le Dieu unique, et vice versa. Les distinguer ne peut pas nous amener à les séparer.

Mais dans la *solutio* de cet article du *Commentaire*, il ne semble pas, à première vue, que nous trouvions des éléments importants pour penser la constitution même de la notion de *relations réelles* en Dieu. Il ne s'agit que de réflexions sur les rapports entre relations réelles et l'essence divine. Néanmoins, dans la solution apportée au quatrième argument initial posé, nous trouvons quelque chose d'assez intéressant pour penser ce que sont les *relations réelles* dans le *Commentaire aux Sentences*.

Au quatrième argument initial, on lit que « comme paternité et essence diffèrent par la raison, de même la sagesse et l'essence diffèrent par la raison »¹¹⁰¹, et cela semble suffire pour les distinctions réelles. De cette manière, si cela suffit pour distinguer les suppôts, on aurait autant de personnes (de suppôts) que d'attributs, ce qui est absurde. « Ainsi, les propriétés n'entraînent pas une distinction réelle des suppôts »¹¹⁰², est-il conclu dans l'argument. Les propriétés, en théologie trinitaire, sont les caractères *incommunicables* de chaque personne divine (l'*innascibilité* et la paternité pour le Père, par exemple).

En répondant à cet argument, à la fin de l'*ad quartum* Thomas écrit que « tout comme la sagesse divine produit réellement l'effet de la sagesse à cause de la vérité de sa notion qui demeure, de même la relation produit une véritable distinction à cause de

¹⁰⁹⁹ *Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem ; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, quod non importatur in nomine essentiae* (ST I, q. 28, a. 2, respondeo).

¹¹⁰⁰ *Patet etiam quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem* (*Ibidem*). Cependant, nous pouvons trouver encore, dans la même *Somme de théologie* des textes comme celui, dans la q. 39, sur les relations entre *personne* et *essence*: « Entre la relation et l'essence, il n'y a pas de distinction réelle, mais une simple distinction de raison ; tandis que d'une relation à la relation opposée, il y a une distinction réelle en vertu de l'opposition » (ST I, q. 39, a. 1).

¹¹⁰¹ (...) *Sicut paternitas et essentia differunt ratione, sicut paternitas et essentia differunt ratione, ita sapientia et essentia* (SS I, p. 75).

¹¹⁰² *Ergo proprietates non faciunt realem distinctionem suppositorum* (SS I, p. 75).

la véritable notion de relation qui est conservée »¹¹⁰³. Il s'agit d'un argument auquel Thomas retournera en d'autres occasions où il réfléchit sur les *relations réelles* : il y a toujours une base réelle dans les concepts. Autrement dit, la *vérité de sa notion*, qui est la *raison* d'une notion, ou même les *raisons nécessaires* de la notion, est toujours présente.

En reprenant le texte de l'*ad quartum*, nous pouvons donc nous interroger sur la signification de la *véritable notion de relation* dont parle ici saint Thomas. Que faut-il pour qu'une *notion de relation* soit *véritable* ? Nous localisons la réponse dans la *solutio* de ce cinquième article, que nous avons cité en haut, quand il dit que la « relation évoque un rapport à son opposé »¹¹⁰⁴. Pour qu'il y ait donc une vraie relation, il faut donc une réelle *opposition*.

Il faut clarifier le sens du mot *opposition* ici. Selon G. Emery, en théologie trinitaire l'opposition est le « principe de distinction formelle. Les relations personnelles dans la Trinité sont *opposées* dans le sens où la personne divine qui possède telle relation ne possède pas la relation correspondante »¹¹⁰⁵. Par exemple, paternité et filiation sont des *relations opposées*. Il est intéressant d'ajouter, à titre d'exemple, que Urs von Balthasar voit aussi dans le fait que le Fils soit livré au Père, et dans la distinction de leurs volontés, fait patent dans la Passion, la confirmation d'une véritable opposition entre ces deux personnes¹¹⁰⁶.

Si nous voulons encore chercher l'*opposition* dans un autre texte de saint Thomas, nous pouvons nous tourner vers la quatrième question *Quodlibet*, où notre auteur cite saint Anselme dans ces termes : « Et Anselme dit, dans son livre *Sur la procession du Saint-Esprit*, que 'les personnes divines ne sont distinctes que là où intervient l'*opposition de relation*' »¹¹⁰⁷.

Ainsi, sans une *réelle opposition*, nous n'avons pas de *relations réelles*. Et le réalisme de ces relations, nous l'avons déjà vu, ne compromet pas l'identification de ces relations avec l'essence divine, ni ne pose des problèmes relativement à l'unité de cet essence.

¹¹⁰³ (...) *sicut sapientia divina realiter facit effectum sapientiae propter veritatem rationis ipsius, quae manet ; ita relatio facit veram distinctionem propter rationem relationis veram, quae salvatur* (SS I, p. 76).

¹¹⁰⁴ SS I, p. 75.

¹¹⁰⁵ G. EMERY, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Cerf, 2009, p. 205.

¹¹⁰⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, *La dramatique divine IV : le dénouement*, Namur, Culture e Vérité, 1993, p. 220.

¹¹⁰⁷ *Et Anselmus dicit in Lib. de processione spiritus sancti, quod ibi solum distinguuntur personae divinae ubi occurrit relationis oppositio (Quodlibet I, q.5, sec contra).*

En ce sens, nous pouvons trouver d'autres passages sur l'*opposition* dans la *Distinction 26* de ce même premier livre du *Commentaire aux Sentences*. Dans le deuxième article de la deuxième question de cette distinction, saint Thomas réfléchit sur les « propriétés des personnes, selon sa première appellation : *hypostase* »¹¹⁰⁸. Ce qui doit retenir notre attention ici c'est l'expression *raison d'opposition* (*oppositionis rationem*), que nous lisons dans le troisième argument initial de cet article :

En outre, la relation n'a la puissance de distinguer que selon qu'elle a *raison d'opposition*. Mais elle n'a raison d'opposition que selon qu'elle se rapporte à un autre. La relation ne distingue donc que selon qu'elle se rapporte à un autre, à quelque chose d'extérieur. Mais selon qu'elle se rapporte à un autre, la relation n'en devient pas pour autant une chose, une substance ou une hypostase. Donc la relation ne pourra causer une distinction réelle des hypostases¹¹⁰⁹.

Ces lignes nous remettent en mémoire les *Catégories*, où Aristote enseigne que dans les relations « l'être consiste en autre chose ou se rapporte de quelque autre façon à autre chose »¹¹¹⁰. Et le Philosophe ajoute que « ni les substances entières, ni leurs parties ne peuvent être relatives »¹¹¹¹. Les relatifs ne deviennent donc pas des êtres : « on ne dit pas d'un homme qu'il est un homme de quelque chose, ni d'un bœuf, un bœuf de quelque chose »¹¹¹². De cette manière, il n'est point possible, comme on le lit dans l'argument, qu'une relation entraîne une distinction *réelle* des hypostases.

Mais dans l'*ad tertium* Thomas commence par rappeler que dans les relations nous trouvons « une certaine réalité du fait qu'elle a un fondement dans la chose à laquelle elle se rapporte »¹¹¹³. Nous trouvons ici un argument semblable à celui que nous venons de lire dans *I Sent*, d. 2, a. 2, ad 4. De même que toute relation garde la réalité de l'opposition, le réalisme d'une relation provient aussi du fait que son fondement se trouve dans la chose à laquelle elle se rapporte. La *ratio de l'autre* est toujours présente dans une relation.

Ces bases étant posées, on voit qu'ici la raison seule ne suffit pas ici ; la solution proposée au troisième argument a besoin d'éléments théologiques, c'est-à-dire, de la révélation. Aussi Thomas écrit-il que les relations divines causent « une véritable

¹¹⁰⁸ *De proprietatibus personarum, sed prius de hoc nomine « hypostasis »* (SS I, p. 615).

¹¹⁰⁹ *Item, relatio non habet virtutem distinguendi, nisi secundum quod habet oppositionis rationem. Sed rationem oppositionis non habet nisi secundum quod ad alterum est. Ergo non distinguit nisi secundum quod ad alterum est. Sed secundum quod ad alterum est, non habet relatio quod sit res aliqua vel substantia vel hypostasis. Ergo relatio non poterit facere distinctionem realem hypostasum* (SS I, p. 633)

¹¹¹⁰ ARISTOTE, *Organon I, Catégories...*, op. cit., p. 29.

¹¹¹¹ *Idem*, p. 39.

¹¹¹² *Ibidem*.

¹¹¹³ (...) *est [tamen] res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur* (SS I, p. 635).

distinction des hypostases, tout comme la sagesse, du seul fait qu'elle est sagesse, n'est pas une substance et cependant parce que la sagesse divine est une substance, Dieu est substantiellement sage »¹¹¹⁴.

En Dieu, dans sa simplicité, tout est substantiel. C'est en ce sens que saint Thomas montre, dans la *Somme de théologie* que Gilbert de la Porrée se trompait quand il a écrit « qu'en Dieu les relations sont *assistantes*, c'est-à-dire accolées du dehors »¹¹¹⁵. Et d'ajouter : « Or ce qui, dans les créatures, possède un être accidentel, dès là qu'on le transfère en Dieu, y possède l'être substantiel (...) »¹¹¹⁶. Même une vraie opposition en Dieu, base des relations elles-mêmes, est substantielle. En fait, il faut toujours considérer les choses à propos de Dieu « sous un mode excellent »¹¹¹⁷.

Aussi le quatrième argument initial du deuxième article de la *distinction 26* du *Commentaire* nous semble intéressant. Là nous lisons que « les propriétés n'entraînent pas une distinction réelle des suppôts »¹¹¹⁸, c'est à dire, des personnes. Et dans cette argumentation nous trouvons une autre notion importante et originelle chez saint Thomas : *relations d'origine*. Il s'agit d'une expression utilisée 28 fois dans le *Commentaire aux Sentences* (dont 25 au premier livre) et 7 fois dans la *Somme de théologie* (dont 6 dans la *Prima Pars*). Nous trouvons cette expression aussi dans les questions disputées *De Potentia* (9 occurrences) et *De Veritate* (3).

Nous pouvons recourir de nouveau aux définitions qui nous sont données par G. Emery, pour saisir la notion de *relations d'origine*. D'abord, Emery parle des quatre *relations réelles* (paternité, filiation, spiration et procession). Ensuite, il ajoute : « Ces relations se comprennent selon l'origine (par exemple, la filiation, relation du Fils, consiste dans son rapport au Père qui l'engendre) et elles comportent une *opposition* (le Fils n'est pas le Père) »¹¹¹⁹. On voit ici comment le concept de *relations réelles* est lié à celui de *relations d'origine* et aussi d'*opposition*.

Nous trouvons donc dans l'argument initial en question une interrogation : « puisqu'il y a plusieurs autres relations que la relation d'origine, pourquoi faudrait-il

¹¹¹⁴ (...) *realem hypostasum distinctionem ; sicut sapientia, ex hoc quod est sapientia, non habet quod sit substantia ; et tamen quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens* (SS I, p. 645).

¹¹¹⁵ (...) *quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae* (ST I, q. 28, a. 2, respondeo).

¹¹¹⁶ *Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale* (...) (*Ibidem*).

¹¹¹⁷ (...) *excellenti modo* (ST I, q. 29, a. 3, respondeo). Saint Thomas utilise cette expression la première fois au début de son premier livre de son *Commentaire aux Sentences* : *Ea autem quae sunt in creaturis, non sunt per eundem modum in Deo, sed excellentiori modo* (I Sent., d. 1, q. 4, a. 2, exp. ; SS I, p. 48).

¹¹¹⁸ ... *proprietates non faciunt realem distinctionem suppositorum* (SS I, p. 75).

¹¹¹⁹ G. EMERY, *La Trinité...*, op. cit., p. 206.

que ce soit d'après cette dernière seulement que les personnes divines se distinguent ? »¹¹²⁰. Et l'argument se conclut ainsi : « Car dans les personnes divines il faut retrouver une égalité, une ressemblance et d'autres caractères de cette sorte qui sont certaines relations. C'est pourquoi, si ces dernières relations ne distinguent pas, pour la même raison les autres, à savoir les relations d'origine, ne distinguent pas non plus »¹¹²¹.

Pour répondre à cet argument, saint Thomas nous parle de deux sortes de distinctions, à savoir *essentielles* et *accidentelles* : « Donc, tout comme nous voyons dans les choses qui se distinguent par l'essence que les principes de la substance sont ce qui distingue, comme la matière et la forme, et que les autres choses accidentelles sont les signes qui manifestent la distinction (...) »¹¹²². Ainsi, entre les personnes divines nous voyons une distinction *essentielle* bien entendu ; il se passe de même avec les choses qui se distinguent par les relations, dans ce même plan, affirme Thomas¹¹²³. De cette manière, « les relations qui se fondent sur la nature de la chose sont ce qui distingue et les autres relations sont les signes de la distinction »¹¹²⁴. Alors, « les relations qui possèdent un fondement dans la nature de la chose sont les relations d'origine: la paternité en effet se fonde sur une communication de nature; et c'est pourquoi les saints¹¹²⁵ affirment que c'est par la paternité et la filiation que le Père et le Fils se distinguent »¹¹²⁶.

Les relations entre les personnes divines adviennent dans une même nature (essence). Et toute relation qui se trouve en Dieu est substantielle, nous le savons. Nécessairement, les *relations divines* portent sur la *nature* du Dieu unique. Et encore, de même que dans la réalité créée nous percevons des relations de nature entre un père et un fils, nous pouvons affirmer que ces relations sont originelles non pas seulement parce qu'elles sont en Dieu, mais aussi parce que dans la raison de chaque personne,

¹¹²⁰ (...) *cum multae sint aliae relationes, quam relationes originis, quare secundum eas tantum divinae personae distinguuntur ?* (SS I, p. 633).

¹¹²¹ *Quia in divinis est invenire etiam aequalitatem et similitudinem, et hujusmodi, quae relationes quaedam sunt. Unde si istae non distinguunt, videtur eadem ratione quod nec illae* (Ibidem).

¹¹²² *Sicut ergo videmus in his quae distinguuntur per essentiam, quod principia substantiae sunt distinguuntur, ut materia et forma, et aliae res accidentales sunt signa manifestantia distinctionem* (...) (SS I, 636).

¹¹²³ (...) *ita est in his quae distinguuntur per relationem* (Ibidem).

¹¹²⁴ (...) *quod relationes quae fundantur supra naturam rei, sunt distinguuntur, et aliae relationes sunt signa distinctionis* (...) (Ibidem).

¹¹²⁵ C'est-à-dire, les Pères de l'Église (cf. M.-D. CHENU, *Introduction...*, op. cit., p. 116).

¹¹²⁶ *Relationes autem habentes fundamentum in natura rei sunt relationes originis ; paternitas enim fundatur in communicatione naturae ; et ideo sancti ponunt, quod paternitate et filiatione Pater et Filius distinguuntur* (...) (SS I, p. 636).

constituée par ces relations, s'inscrit cette même notion de *relation* qui porte sur la *nature* des unes et des autres ; et en Dieu, il s'agit d'une nature à la fois *commune*, et *personnelle*.

Nous pouvons synthétiser la réflexion sur les *relations réelles* dans le premier livre du *Commentaire aux Sentences* de saint Thomas de la manière suivante : pour qu'une relation soit réelle, il faut une véritable *opposition* entre les personnes. Le réalisme des relations ne nuit pas à l'unité divine, puisque ces relations sont aussi *essentielles*, ce qui nous fait vérifier en Dieu la primauté de l'unité essentielle. Comme les processions¹¹²⁷, les *relations d'origine*, qui sont des relations effectivement essentielles, se passent non en dehors, mais dedans le Dieu unique.

2.1.2 Les relations réelles dans la Somme contre les Gentils

La deuxième œuvre que nous analyserons à propos de la notion des *relations réelles* au sein de la Trinité divine est la *Somme contre les Gentils*, texte dont les parties 2 à 4 ont été écrites quand Thomas était lecteur conventuel à Orvieto (entre 1261 et 1265)¹¹²⁸. De cette même époque date la première partie du *Compendium theologiae*, que nous considérerons ensuite.

Nous trouverons dans les lignes qui suivent trois éléments qui nous apparaissent tout au long des passages dans lesquelles saint Thomas réfléchit sur les *relations réelles* : la *simultanéité*, le genre de relation entre Dieu et les créatures à comparer avec les relations entre les personnes divines et la *simplicité* de l'être divin.

Dans le premier livre de la *Somme contre les Gentils*, consacré à l'étude de Dieu, au chapitre 79, en parlant de la volonté divine, Thomas écrit à propos du concept de *relation* : « (...) les relatifs doivent être en même temps, et, quand l'un a disparu, l'autre disparaît, comme l'enseigne le Philosophe »¹¹²⁹. Nous voyons qu'ici Thomas fait référence aux *Catégories* d'Aristote, où nous trouvons :

Il semble bien qu'entre les relatifs il y ait simultanéité naturelle. Cela est vrai dans la plupart des cas : il y a simultanéité du double et de la moitié, et si la moitié existe, le double existe, de même

¹¹²⁷ *Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est alique processio ad extra ; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur quaedam processio ad intra* (ST I, q. 27, a. 1, respondeo).

¹¹²⁸ Torrell, p. 422.

¹¹²⁹ (...) *nam relativa oportet simul esse, et, uno interempto, interimitur alterum, ut Philosophus docet* (SCG I, c. 79, 1, p. 221).

que si le maître existe, l'esclave existe, et que si l'esclave existe, le maître existe. Même remarque pour tous les autres cas¹¹³⁰.

C'est à partir de cette caractéristique de la *simultanéité* du *relatif* que Thomas peut affirmer que Dieu ne peut vouloir que ce qui existe : « Donc, si vouloir implique un rapport du voulant au voulu, nul ne peut vouloir que ce qui est »¹¹³¹.

Thomas poursuivra ailleurs sa réflexion à propos de la volonté divine pour ce que n'est pas encore dans ce même chapitre. Mais, ce qui doit retenir notre attention ici c'est ce caractère de *simultanéité* des relations, élément que nous trouvons aussi dans les relations entre les personnes divines, surtout puisque celles-ci sont constituées par leurs relations. Et cette constitution ne connaît pas de succession dans le temps. Les personnes entretiennent des relations de manière simultanée depuis toujours. Et comme les relations constituent les personnes mêmes, elles sont toujours simultanées, dans leur nature même. Voilà un premier point que la considération de la raison dans les relations nous apporte pour la théologie trinitaire. Il s'agit d'un élément assez simple parce qu'il fait partie de la constitution même de la notion de *relation*. La lecture du passage des *Catégories* nous le montre.

Une autre considération importante à propos des *relations réelles* apparaît dans le deuxième livre de la même *Somme*, dans le chapitre 12. Dans le titre de ce chapitre, le sujet est clairement défini : « Les relations attribuées à Dieu par référence aux créatures ne sont pas réellement en Dieu »¹¹³². Et à partir de cette étude de la qualité des relations entre Dieu et ses créatures, nous trouvons des points importants pour les relations intra-trinitaires.

Vers la fin du deuxième paragraphe du chapitre qu'on vient de citer, saint Thomas écrit que « ce qui est dit par référence à un autre dépend d'une certaine manière de cet autre (...) »¹¹³³. Ainsi, notre auteur peut conclure ceci : pour que les relations entre Dieu et les créatures fussent réelles, « il faudrait donc que la substance de Dieu fût dépendante d'un autre qui lui fût extérieure. Elle ne serait donc pas l'être nécessaire, ainsi qu'on l'a montré dans le premier livre »¹¹³⁴. Cette réflexion nous amène à poser la nécessité d'un même degré d'être pour qu'il y ait une *relation réelle* entre deux ou

¹¹³⁰ ARISTOTE, *Organon I, Catégories...*, *op. cit.*, p. 35-36.

¹¹³¹ *Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt* (SCG I, c. 79, 1, p. 221).

¹¹³² *Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo* (SCG II, c. 12, p. 290).

¹¹³³ *Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet : (...)* (*Ibidem*).

¹¹³⁴ *Oportet igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens. Et sic non esset per seipsum necesse esse, ut in primo libro ostensum est* (*Ibidem*).

plusieurs personnes. Si l'on peut avoir des *relations réelles* en Dieu, ces relations seront entre les personnes qui constituent l'*être nécessaire*, dont nous parle saint Thomas au chapitre 15 du premier livre de sa *Somme contre les gentils*¹¹³⁵. Si elles ne partagent pas le ce même être unique, il n'y a point possibilité de relations réelles.

Nous trouvons cet argument à propos des rapports entre Dieu et ses créatures déjà dans le premier livre du *Commentaire aux Sentences*. Dans l'*ad primum* de l'un des articles de ce *Commentaire* nous lisons : « Il faut donc dire en premier lieu que ces relations qui sont signifiées en Dieu à partir du rapport que les créatures entretiennent à son égard ne posent rien en Lui en réalité »¹¹³⁶. Et dans la *Somme de théologie*, nous trouvons à la question 28 de la *Prima Pars*, de manière très nette, l'avis du théologien à ce propos :

La créature procède de Dieu en diversité de nature ; Dieu est donc hors de l'ordre de la création entière. Et son rapport aux créatures ne découle pas de sa nature : s'il produit les créatures, ce n'est pas par une nécessité de sa nature, mais par sa pensée et par son vouloir, – on l'a dit plus haut. De là vient que la relation aux créatures n'est pas réelle en Dieu. Par contre, la relation à Dieu est réelle dans les créatures ; car celles-ci sont soumises à l'ordre divin, et il est intrinsèque à leur nature de dépendre de Dieu (...) ¹¹³⁷.

Après ces considérations sur la notion des *relations réelles* à partir de la comparaison de la nature divine et des natures créées, nous pouvons ajouter un autre passage de la *Somme contre les gentils* pour approfondir davantage encore l'intelligence de cette notion et en donner un autre exemple. Ainsi, au quatrième livre de cette *Somme*, dont la première partie est consacrée à la Trinité, en considérant les difficultés de la distinction entre Père et Fils dans la question 10, saint Thomas rappelle à son lecteur la nécessité que les relations entre Père et Fils soient réelles :

Cette relation distinguant le Fils du Père peut ou bien être quelque chose, ou bien n'exister que dans <notre> intellect. Or si cette relation est quelque chose, il ne s'agit pas, semble-t-il, de

¹¹³⁵ *Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet : quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis (...) Est igitur Deus aeternus : cum omne necessarium per se sit aeternum* (SCG I, c. 15, 5, p. 42). Voir aussi la classique troisième voie de ST I, q. 2, a. 3).

¹¹³⁶ (...) *igitur dicendum, quod relationes illae quae significantur in Deo ex habitudine creaturarum ad ipsum, nihil realiter ponunt in Deo* (SS I, p. 639). Rien poser en Dieu signifie simplement que la créature ne peut point modifier ou faire produire un changement en Dieu. Mais le contraire est tout-à-fait possible.

¹¹³⁷ (...) *cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae : nec ex ejus natura est habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est relatio realis ad Deum: quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est ut dependeant a Deo* (...) (ST I, q. 28, a. 1, ad 3).

l'essence divine, puisque cette essence est commune au Père et au Fils : on aura alors, dans le Fils, quelque chose qui ne sera pas son essence. Et ainsi, le Fils ne sera pas vrai Dieu : en effet, nous avons montré au livre I [chapitre 23] qu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit son essence. Mais si cette relation est seulement dans <notre> intellect, alors elle ne peut <fonder> une distinction personnelle entre le Fils et le Père : lorsqu'il y a une distinction personnelle, il faut en effet qu'il y ait une distinction réelle¹¹³⁸.

Observons ensuite l'utilisation discrète d'une autre notion : la *simplicité*. Dans la question 14 de ce même livre, Thomas réaffirme l'unité de l'essence divine et, en même temps, les relations réelles entre les personnes, grâce à la *simplicité* divine. Par celle-ci, toutes les perfections qu'on trouve en Dieu le sont selon l'unité essentielle :

Les deux personnes, Père et Fils, ne sont certes pas distinguées par l'essence, mais par la relation ; cependant, cette relation n'est pas autre chose que l'essence, puisqu'en Dieu la relation ne peut être un accident. On ne tiendra plus cela pour impossible <comme le faisait l'objection> si on considère attentivement ce que nous avons déterminé au livre I [chapitres 30 et 31], où nous avons montré que les perfection de tous les étants sont en Dieu, non pas selon une certaine composition, mais selon l'unité de son essence simple¹¹³⁹.

En fait, la *simplicité* est une notion qui nous aide aussi à penser Dieu *de manière plus parfaite* et à garder les bornes des possibles analogies avec les créatures. Nous n'avons pas dans la *Somme contre les gentils* un chapitre consacré à la simplicité divine, alors que nous trouvons un développement sur ce point dans la *Somme de théologie* (ST I, q. 3). Pourtant, les éléments de la simplicité divine sont présents à la première partie de la première *Somme*, au fil des dix chapitres (17 à 27).

Enfin, dans le prolongement du texte que nous venons de citer, saint Thomas réaffirme le réalisme des relations en Dieu précisément : « (...) les relations sont quelque chose de réel en Dieu et <n'existent> pas seulement dans <notre> intellect. En effet, toute relation découlant de l'opération propre d'une chose – de sa puissance, ou bien de

¹¹³⁸ *Oportet dicere quod relatio illa quae Filium distinguit a Patre, aut sit res aliqua : aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua ; non autem videtur esse illa res quae est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio ; erit ergo in Filio aliqua res quae non est eius essentia. Et sic non est verus Deus : ostendum est enim in Primo quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non ergo potest personaliter distinguere Filium a Patre : quae enim personaliter distinguuntur, realiter oportet distingui (SCG IV, c. 10, 7, p. 30).*

¹¹³⁹ *Quamvis autem duae personae, Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem : cum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur si quis diligenter consideret ea quae in Primo determinata sunt, ubi ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem (SCG IV, c. 14, 7, p. 56).*

sa quantité, existe réellement en cette chose : autrement, la relation serait seulement dans l'intellect (...) »¹¹⁴⁰.

Dans la *Somme contre les Gentils*, par rapport aux *relations réelles*, nous trouvons essentiellement l'exposé de l'orthodoxie chrétienne, sans des préoccupations d'« originalité » sur ce point. La préoccupation foncière et l'esprit de l'œuvre sont plutôt d'éloigner la critique selon laquelle les données de la foi chrétienne seraient irrationnelles. Comme l'a écrit notre auteur, au début de cet ouvrage : « (...) notre intention est d'exposer, selon notre mesure, la vérité que professe la foi catholique, tout en réfutant les erreurs contraires (...) »¹¹⁴¹.

À partir de notre analyse de ces passages de la *Somme contre les gentils*, nous pouvons résumer les points mis en évidence de la manière suivante : la *raison dans la relation* requiert une nécessaire *simultanéité* entre les parties qui entrent en relation. Aussi cette *simultanéité* est-elle toujours présente dans les relations divines, lesquelles constituent les personnes mêmes. En plus, il y a une différence de degré entre la nature divine et la création qui ne permet pas qu'on puisse penser des relations réelles entre Dieu et sa création. Et en parlant de degré dans chaque nature, saint Thomas dans la *Somme contre les gentils* insiste sur le caractère essentiel des relations entre les personnes divines, et se sert de la notion de *simplicité* pour rendre encore plus clair son avis.

2.1.3 Les relations réelles dans le *Compendium theologiae*

Le *Compendium theologiae* est une œuvre de synthèse brève en langage simple, où l'on traite aussi des *relations réelles*, quand Thomas expose sa théologie trinitaire. Il s'agit d'un texte inachevé. Thomas en a écrit la première partie pendant son séjour à Orvieto (1261-1265). À la même époque, notre auteur écrivait la *Somme contre les gentils* ; nous pouvons trouver des parallélismes entre les deux ouvrages. Thomas aurait repris la rédaction à son retour à Naples (1272-1273). Mais il s'est arrêté au chapitre 10 de la seconde partie¹¹⁴². Nous savons aussi que Thomas a fait ce *Compendium* à la demande de son secrétaire le frère Raynald (1230- c. 1295). En fait, comme cela

¹¹⁴⁰ (...) *relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam aut quantitatem aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit : aliter enim esset in eo solo intellectu, (...)* (SCG IV, c. 14, 7b, p. 57).

¹¹⁴¹ (...) *propositum nostrae intentionis est veritatem quam fide Catholica profitetur, errores eliminando contrarios (...)* (SCG I, c. 2, 2, p. 6).

¹¹⁴² Cf. Torrell, p. 423.

apparaît dans le titre complet du texte : *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*.

Si nous comparons le *Compendium* de Thomas au *Breviloquium* de saint Bonaventure (texte aussi pensé comme un résumé des principaux points de la théologie chrétienne), on s'aperçoit que le docteur franciscain, en écrivant à propos de la Trinité, donne peu de place aux relations¹¹⁴³. Dans une rapide comparaison quantitative, nous trouvons le terme *relation* (et les mots dérivés) 23 fois dans le *Breviloquium* ; 74 dans le *Compendium*. En outre, en lisant saint Thomas on se rend vite compte de l'importance de la notion de *relations* chez lui.

Il est intéressant de noter encore que chez Bonaventure les relations en Dieu ne font pas tout à fait partie de sa substance. Voici ce qu'on lit dans le *Breviloquium* quand saint Bonaventure y conduit sa réflexion sur les catégories en Dieu : « (...) Toutes ces catégories sont donc identiquement ce dont elles sont affirmées ; et ainsi, par comparaison avec le sujet en qui elles sont, on dit qu'elles toutes passent dans la substance en s'identifiant avec elle, sauf cependant la relation »¹¹⁴⁴. Et pourtant, le docteur franciscain pose la *simplicité* divine dans ce même texte¹¹⁴⁵.

À son tour, saint Thomas, dans son *Compendium*, étudie les *relations* en Dieu entre les chapitres 50 et 67. Il s'agit d'un large espace dédié à cette notion. La taille des chapitres est bien variable. Le développement du texte respecte le sujet : l'auteur montre peu à peu tous les aspects possibles des relations en Dieu. Son texte se veut bref, mais non rapide. La complexité de ce qu'il traite n'est pas négligeable, surtout concernant quelques aspects fondamentaux de la théologie trinitaire.

Dans notre étude du *Compendium*, on montrera l'importance donnée par Thomas, en considérant les *relations réelles*, aux notions de *nature* et de *simplicité*. Et dans ce texte nous observons aussi l'usage du modèle psychologique pour penser la Trinité. En comparant des passages du *Compendium* avec quelques autres de la *Somme de théologie*, nous trouvons une posture assez différente entre les deux textes pour traiter de sujets semblables. Le point le plus intéressant nous semble être la proximité

¹¹⁴³ G. Emery écrit à ce propos : « Chez saint Bonaventure, par exemple, le thème de la relation n'occupe pas une place comparable [à l'égard de saint Thomas]. Mais chez saint Thomas, davantage encore que chez saint Albert, la notion de relation se trouve au premier plan » (G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 99).

¹¹⁴⁴ *Omnia ergo haec praedicamenta sunt id ipsum, quod est illud, de quo praedicantur ; ei ita per comparisonem ad subiectum, in quo sunt, omnia dicuntur transire in substantiam, relatione tamen excepta (...)* (*Breviloquium*, p. 212).

¹¹⁴⁵ Nous lisons chez Bonaventure : *Et quoniam summa sapientia ponit Trinitatem, ponit etiam nihilominus omnes prius habitas nobilissimas conditiones, videlicet unitatem, simplicitatem et ceteras consequentes ; (...)* (*Breviloquium*, p. 211).

entre la notion de *relation réelle* dans le *Compendium* de celle de *processions* dans la *Somme de théologie*. Nous trouverons une situation semblable dans l'étude des questions disputées *De Potentia*.

Pour s'exprimer au sujet du réalisme des relations au sein de la Trinité, saint Thomas utilise, au début du chapitre 53, qui traite des *relations réelles*¹¹⁴⁶, l'expression *quelque chose de naturel (rerum natura)*. L'argumentation dans laquelle se trouve ce terme est donc la suivante : une relation est réelle quand elle porte sur quelque chose qui se trouve naturellement dans la chose même ; pourtant, la relation est *de raison* quand elle résulte des choses qui se trouvent seulement dans l'esprit. Ainsi, « comme la droite et la gauche d'une pierre ne sont pas des relations réelles, mais seulement de raison »¹¹⁴⁷ ; et ajoute saint Thomas : « mais la gauche et la droite dans l'animal sont des relations réelles qui résultent de certaines réalités qui se trouvent être des parties déterminées d'un animal »¹¹⁴⁸. Ainsi, selon les affirmations rapportées à titre d'exemple, nous pouvons affirmer que, dans la Trinité, les *relations réelles* portent sur la nature même de l'essence de Dieu et de chaque personne divine ; les relations qui les constituent sont donc naturelles à chaque personne. Et nous ne pouvons attendre autre chose de leur part que d'agir selon leur propre *nature*. De ce fait cette affirmation nous amène à réfléchir davantage sur la notion de *nature*.

L'utilisation du concept de *nature* en Dieu, grâce au caractère dynamique de ce concept, est problématique, nous le savons. Aristote, Thomas le sait, enseigne que « la nature est le principe du mouvement et du repos dans l'être qui y est sujet par soi, et non accidentellement »¹¹⁴⁹. Pourtant, son usage ici s'identifie à l'*essence* (de même que l'usage de *nature* dans la notion de *personne*, comme on le trouve dans la *Somme de théologie*)¹¹⁵⁰. Notons ainsi, qu'au regard du vocable de *nature* - au sens d'*essence* - ,

¹¹⁴⁶ Le titre du chapitre 53 est le suivant : *Quod relationes quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales, et non rationis tantum.*

¹¹⁴⁷ (...) *sicut dextrum et sinistrum in lapide non sunt relationes reales, sed rationis tantum* (...) (*Compendium*, ch. 53).

¹¹⁴⁸ (...) *sed sinistrum et dextrum in animali sunt relationes reales, quia consequuntur virtutes quasdam in determinatis partibus animalis inventas* (*Ibidem*).

¹¹⁴⁹ (...) *natura est 'principium motus et quietis in eo quo est per se et non per accidens* (...) (ST I, q. 29, a. 1, 4). Thomas cite ici de deuxième livre de la Physique, où on lit : « (...) la nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident » (ARISTOTE, *Physique* (I-IV), texte établi et traduit par H. CARTERON, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 58).

¹¹⁵⁰ (...) *convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicujus determinati generis, uteretur nomine naturae quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum* (ST I, q. 29, a. 1, ad 4).

saint Thomas affirme que les relations (qui sont tout-à-fait *naturelles* en Dieu) sont constitutives de l'essence divine.

Considérons encore le concept de *nature* dans un autre passage du *Compendium*. Au chapitre 50, saint Thomas commence effectivement sa réflexion sur la Trinité en Dieu. On y voit le mot *nature* appliqué à l'essence divine. L'auteur évoque « un Dieu comme existant en sa *nature* et qui se connaît et qui s'aime lui-même »¹¹⁵¹. Nous remarquons ici, non pas seulement l'usage de *nature* (dans le sens d'*essence*), en laquelle Dieu *existe*, mais aussi la connaissance et l'amour (volonté) internes en Dieu, réalités sur lesquelles réfléchit Thomas à propos des personnes du Fils et de l'Esprit Saint respectivement. On voit donc apparaître l'usage du paradigme psychologique, que saint Augustin a introduit dans la tradition théologique occidentale. C'est le paradigme que Thomas utilisera pour penser la Trinité, et dans le *Compendium* et dans la *Somme de théologie*.

Certes, au contraire de ce qui se passe en Dieu, chez l'homme la pensée et l'amour ne constituent pas sa substance¹¹⁵². Bien que la *nature*, la *pensée* et l'*amour* en Dieu soient une seule et même chose, chacune de ces réalités sont subsistantes, c'est-à-dire distinctes. Ainsi, voici ce qui est dit concernant les personnes divines:

En Dieu sont identiques son être, la pensée et l'amour. Dieu donc existant en son être naturel, et Dieu existant dans sa pensée, et Dieu existant dans son amour sont un, cependant chacune de ces choses est subsistante. Et parce que les choses subsistant dans une nature intellectuelle ont été appelées selon les Latins des personnes (...) ¹¹⁵³.

Il est intéressant d'observer que la *nature intellectuelle* qui apparaît ici rappelle la *nature rationnelle* de Boèce, dans la définition de la *personne* (substance individuelle de nature raisonnable). Mais le choix du qualificatif d'*intellectuel* à la place de *rationnel* est déjà conforme à la compréhension que Thomas manifeste de la définition de Boèce sur la relation à Dieu, dans la *Somme de théologie* : « On peut dire que Dieu est de nature *raisonnable*, au sens où *raison* évoque non pas le raisonnement discursif, mais la

¹¹⁵¹ (...) *Deum esse ut existentem in sua natura, et intellectum et amatum a seipso* (*Compendium*, ch. 50).

¹¹⁵² Comme nous lisons dans le *Compendium* : *Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis. Quia enim in sua natura homo substantia est, intelligere autem et amare eius non sunt eius substantia* (...) (*Compendium*, ch. 50).

¹¹⁵³ *In Deo autem idem est esse, intelligere, et amare. Deus ergo in esse suo naturali existens, et Deus existens in intellectu, et Deus existens in amore suo, unum sunt ; unusquisque tamen eorum est subsistens. Et quia res subsistentes in intellectuali natura personas Latini nominare consueverunt* (...) (*Compendium*, ch. 50).

nature *intellectuelle* en général »¹¹⁵⁴. Thomas a déjà dans l'esprit les termes exacts de son système pour son discours sur la Trinité.

Poursuivons notre analyse, en nous tournant vers les chapitres 50 à 52, où nous trouvons des points très intéressants pour notre étude.

Ayant posé dans ce chapitre ces points de repère, saint Thomas présente ensuite un court chapitre 51, qui s'articule en trois points, dans lesquels nous lisons trois arguments contraires à ce qu'il affirmait antérieurement. Dans ce chapitre-ci, sont donc soulevées des difficultés à l'égard des données affirmées dans des textes précédents. Nous y trouvons des arguments qui s'opposent non pas seulement aux avis rencontrés au chapitre 50, mais à tout le raisonnement développé à propos de la Trinité de personnes, dont l'auteur a traité auparavant entre les chapitres 37 et 50.

Nous pouvons résumer ces trois points, qui occupent tout le chapitre 51, de la manière suivante : 1) les chiffres apportent toujours une division, et cela nuit à la simplicité divine ; 2) s'il y a trois en Dieu, nous avons une composition, ce qui n'est pas possible non plus ; 3) la nature unique ne peut tirer son origine ni procéder d'elle-même ; pour cette raison, nous ne pouvons pas concevoir, par exemple, qu'il y ait un Dieu engendré ou dont un autre procède.

Le point principal du chapitre 51 c'est l'impossibilité d'affirmer l'introduction en Dieu d'*un nombre ternaire (ternarius)*, « puisque tout nombre vient d'une division »¹¹⁵⁵. Une telle division contredirait la simplicité divine, déjà démontrée au chapitre 9 du *Compendium*¹¹⁵⁶.

Il est intéressant d'observer à propos de la structure du texte, que le chapitre 51 présente des arguments contraires « inattendus » ; en effet, il ne présente que des arguments contraires à l'avis de l'auteur. Nous y trouvons, au niveau de la présentation, une composition parallèle à celle du chapitre 91 (« Il n'y a qu'une seule âme dans le corps »)¹¹⁵⁷, par exemple, avec l'énumération de quatre arguments contre l'affirmation du chapitre 90 (« Les raisons qui sembleraient indiquer qu'il y aurait plusieurs âmes dans l'homme »)¹¹⁵⁸. Nous y vérifions donc l'empreinte des discussions et disputes propres à la méthode scolastique. L'auteur a eu besoin de ces argumentations contraires

¹¹⁵⁴ (...) *Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam* (ST I, q. 29, a. 3, ad 4).

¹¹⁵⁵ (...) *cum omnis numerus divisionem aliquam consequatur* (*Compendium*, ch. 50).

¹¹⁵⁶ *Quod Deus est simplex* (titre du chapitre 9 du *Compendium*).

¹¹⁵⁷ *Quod una est anima in uno corpore*.

¹¹⁵⁸ *Rationes quae videntur probare quod in homine sunt plures animae*.

pour poursuivre son propos aux chapitres suivants. C'est ce que nous vérifions dans le chapitre 52, par exemple : il est tout entier une réponse au chapitre 51¹¹⁵⁹.

À la différence de Boèce, saint Thomas ne se sert pas d'une distinction entre les différentes natures du nombre pour soutenir l'indivisibilité de l'essence divine, même avec la pluralité des personnes. Il part de l'analyse de l'âme humaine comme modèle, quand il dit :

Il est donc commun à tout intellect, comme il ressort de ce qu'on vient de dire, que ce qu'il conçoit procède en quelque sorte de celui qui pense en tant qu'il pense et il en est en quelque sorte distinct par sa procession... comme la conception de l'intellect qui est image intellectuelle, se distingue de l'intellect qui pense. Et semblablement il faut que l'affection de l'amant par laquelle l'aimé est dans l'amant procède de la volonté de l'amant en tant que tel¹¹⁶⁰.

Nous y trouvons, avec un style moins concis, la même thèse que dans ST I, q. 27, a. 1 (l'existence des processions en Dieu) : il y a des *actions* internes en Dieu, comme chez les hommes. En ce sens, il semble intéressant de noter que nous ne trouvons pas dans le *Compendium* des réflexions sur les *processions* des personnes divines. Le contenu du chapitre 52 constitue une argumentation sur le caractère raisonnable des distinctions des personnes subsistantes dans l'essence divine. Mais la notion spécifiquement théologique des *processions*, n'y figure pas. Cela montre une progression ultérieure de la pensée de l'auteur à ce sujet. Cette progression ne réside pas seulement dans la concision et la clarté de la présentation de ce point dans la *Somme de théologie*, mais aussi dans un ajout de mots techniques notamment, comme nous lisons en ST I, q. 27 : *procession, action, ad intra et ad extra*. Les réalités signifiées par ces termes sont présentées et exprimées de manière plus descriptive et moins conceptuelle dans le *Compendium*.

L'usage fait par l'auteur du mot *procession* dans le *Compendium* ne prend ni le sens théologique, ni a la même signification technique que dans la *Somme de théologie*. Nous y trouvons encore la *procession* décrite comme une réalité dynamique, propre à la nature des êtres, c'est à dire conforme aux réalités spirituelles ou physiques, comme le montre cet exemple :

¹¹⁵⁹ Comme il est clair dans le titre de ce chapitre 52 : *Solutio rationis : et quod in divinis non est distinctio nisi secundum relationes*.

¹¹⁶⁰ *Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, ab intelligente quodammodo procedere, in quantum intelligens est, et sua processione ab ipso quodammodo distinguitur, sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente; et similiter oportet quod affectio amantis, per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis in quantum est amans (Compendium, ch. 52).*

Dans les êtres vivants, dont le propre est de se mouvoir eux-mêmes, quelque chose est engendré chez celui qui engendre comme le fœtus chez l'animal et le fruit dans la plante. Or il faut considérer un mode différent de procession selon leurs différents pouvoirs et processions¹¹⁶¹.

En fait, la longue explication des mouvements spirituels, de leur caractère réel et non corporel, que nous trouvons au chapitre 52 du *Compendium*, est résumée en peu de lignes du ST I, q. 27 avec la distinction de processions *ad extra* et *ad intra* (ST I, q. 27, a.1, *respondeo*).

Ce qui nous semble le plus intéressant dans l'analyse du chapitre 52 c'est la proximité matérielle de la réponse que nous trouvons dans ce chapitre et l'argumentation sur les *processions* des personnes divines que nous lisons en ST I, q. 27. Là nous semble résider l'élément le plus remarquable de l'analyse de ce texte. Cela signifie que les éléments posés pour la compréhension des *processions* dans la Somme de théologie sont d'abord pensés par Thomas à propos des *relations réelles*. De nouveau, nous pouvons affirmer que les concepts de *processions*, *relations* et *personne* sont tellement proches qu'on peut même échanger les arguments entre eux. Dans l'étude des questions disputées par le *De Potentia* nous trouvons la même situation, et de manière encore plus explicite, comme nous le montrerons ensuite.

Il convient de souligner de nouveau l'importance de l'idée omniprésente de la *simplicité divine*, déjà posée au chapitre 9 du *Compendium*, pour comprendre l'unité essentielle des personnes. Dans le *Compendium*, le terme *simplicité* se trouve aussi dans le titre du chapitre 24 (« La multitude des noms donnés à Dieu ne s'oppose pas à sa simplicité¹¹⁶²) et plusieurs fois au long du texte (69 fois, en fait). Grâce à la simplicité, l'unité n'est pas dissoute par les relations. Nous retrouvons la même idée chez Richard de Saint-Victor, mais non chez saint Bonaventure. Cela permet de conclure que cette idée spécifique relie Richard et Thomas.

En plus, le *Compendium* est écrit dans un style simple et descriptif pour évoquer des réalités divines, et nous n'y trouvons pas les termes classiques de la théologie trinitaire de Thomas qui apparaissent, par exemple, dans la *Somme de théologie* (comme nous avons montré par rapport à ST I, q. 27, a. 1). Même le terme *nature* n'est pas problématisé là comme dans c'est le cas dans ST I, q. 29.

¹¹⁶¹ *In rebus vero viventibus, quarum proprietates est ut seipsas moveant, generatur aliquid in ipso generante, sicut foetus animalium et fructus plantarum. Est autem considerare diversum modum processionis secundum diversas vires et processiones earundem (Compendium, ch. 52).*

¹¹⁶² *Quod multitudo nominum quae dicuntur de Deo, non repugnat simplicitati eius.*

Dans notre analyse du *Compendium theologiae*, nous avons constaté l'importance que saint Thomas accorde au concept de *nature* pour la Trinité. Et nous avons pu voir aussi l'usage du modèle psychologique, de la part de saint Thomas, pour penser les différentes personnes de la Trinité : comme le montrent ses réflexions sur les actions internes de l'âme humaine, à partir desquelles il pense les personnes du Fils (intelligence) et de l'Esprit Saint (volonté, amour). L'usage de la notion de *simplicité* est aussi important dans ce texte, vu sa présence au tout long de ses lignes. Enfin, nous avons pu repérer la proximité des notions de *relations réelles* dans ce texte avec les *processions* dans la *Somme de théologie* (ce qu'on observera aussi dans l'étude du *De Potentia*).

2.1.4 Les relations réelles dans De Potentia

Les questions disputées *De Potentia* datent du séjour romain de saint Thomas, très probablement de la première année de cette période (1265-1266), avant la rédaction de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*¹¹⁶³. Le titre de la première question, nous le savons, donne son nom à l'ensemble du texte.

Si nous regardons attentivement le corps du premier article de la question 8 du *De Potentia*, nous pouvons observer l'esprit de la recherche que saint Thomas conduit à partir de ces mots : « (...) de quelque manière que ce soit, en suivant les paroles des saints, il faut faire des recherches, bien que la raison ne puisse y parvenir parfaitement »¹¹⁶⁴. Le sens du mystère et du respect envers Dieu dont témoigne notre auteur dans ces paroles, l'oblige à mettre en garde son lecteur sur les limites de la recherche théologique et aussi, de manière inchoative, son but : non pas prouver les vérités de la foi, mais démontrer qu'elles ne s'opposent pas à la raison.

Nous trouvons deux éléments particulièrement intéressants dans notre analyse du *De Potentia*, ou plus précisément de la question 8 de cet ensemble : ici Thomas d'Aquin montre que les relations en Dieu portent sur des *actes internes (immanentes)*. Et le deuxième élément en est la valeur argumentative accordée à la notion de *réel*. Il faut ajouter, par rapport aux considérations sur les actes immanents, que nous trouvons dans la présentation des *relations réelles* dans le *De Potentia* la même structure

¹¹⁶³ Torrell, p. 439.

¹¹⁶⁴ (...) *quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit (De Potentia, q. 8, a. 1, respondeo)*.

argumentative, et les mêmes références, que celles de la présentation des *processions* trinitaires dans la *Somme de théologie*. La proximité ici est plus grande encore que celle que nous avons repérée dans notre analyse du *Compendium*.

Dans l'ensemble, nous trouvons dix questions dans le *De Potentia*. Les quatre dernières questions sont intéressantes pour l'étude de la théologie trinitaire chez Thomas d'Aquin : 1) question 7 : la simplicité de l'essence divine ; 2) question 8 : les relations éternelles en Dieu ; 3) question 9 : les personnes divines ; 4) question 10 : les processions des personnes divines.

Dans la structure de la *Somme de théologie*, les sujets s'ordonnent de manière plus diverse. Au contraire, dans le *De Potentia*, saint Thomas propose un texte qui s'achève sur le traitement des processions, l'étude sur les personnes divines venant avant les processions et après les relations.

Notre intérêt se porte sur la question 8, dont le premier article est consacré à l'étude des relations réelles.

Au premier article de la question 8, saint Thomas écrit : « Et premièrement on se demande si les relations appelées éternelles en Dieu, rapportées par les noms de Père et Fils, sont-elles réelles ou de raison seulement ? »¹¹⁶⁵. Dans ce long article, au niveau de la structure, l'auteur présente treize arguments initiaux auxquels sont opposées trois *sed contra* précédant les réponses de l'auteur et les traditionnelles solutions à chaque argument initial.

En lisant la question 8, on se rend vite compte que les arguments posés avant la réponse à la question concernent clairement la question énoncée. Mais nous trouvons dans la réponse des arguments qui touchent non seulement les *relations réelles*, mais aussi les *actes internes* en Dieu, sur lesquels ces relations portent. Il semble que l'auteur y soit plutôt préoccupé d'analyser la structure des *actes immanents* en Dieu par analogie avec l'âme humaine, et non avec le réalisme des relations entre les personnes divines. Nous y trouvons donc déjà les mêmes éléments développés, certes de façon plus synthétique, au long de ST I, q. 27, a.1 : Thomas développe son argumentation sur les *processions*, toujours en s'opposant aux hérésies d'Arius et Sabelius.

Dans notre analyse du *Compendium theologiae*, nous avons déjà vérifié des arguments qui apparaissent dans la *Somme de théologie* sur les *processions* utilisés pour la compréhension des *relations réelles*. Comme nous le verrons, la proximité ici

¹¹⁶⁵ *Et primo quaeritur utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus Pater et Filius, sint relationes reales, vel rationis tantum (De Potentia, q. 7, a. 1, titulus).*

est rendue plus manifeste. Nous trouvons ici aussi la structure argumentative de ST I, q. 27 à propos de ces relations.

Selon saint Thomas, l'avis selon lequel entre les personnes divines il n'y a pas des *relations réelles*, mais *de raison*, est une opinion sabellianiste¹¹⁶⁶. D'autre part, poser une *distinction absolue* entre les personnes divines serait de l'arianisme¹¹⁶⁷. C'est une approche tout à fait propre au *De Potentia*.

Ainsi, les *relations réelles* en Dieu dans le *De Potentia* portent sur les *actions immanentes* en Dieu. Dans sa réponse, Thomas écrit que la relation réelle en Dieu découle de *l'action immanente* dans l'agent, et « les actions de ce genre sont l'intellection et le vouloir en Dieu. En effet, la sensation étant effectuée par un organe corporel, ne peut convenir à Dieu qui est tout à fait incorporel »¹¹⁶⁸. Peu avant, Thomas avait affirmé que pour que les relations soient réelles, il faut qu'elles découlent soit de la quantité, de l'action ou de la passion¹¹⁶⁹. Sont exclues donc la quantité et la passion en Dieu, ces relations ne peuvent porter que sur les actions, en général et sur les *actions immanentes* en particulier (intellection et vouloir, comme on vient de le montrer).

Remarquons néanmoins qu'Arius n'est cité qu'une seule fois à la question 10, consacrée aux *processions trinitaires*¹¹⁷⁰. Sabellius, jamais. Il y a donc un changement significatif dans la composition argumentative sur la notion de *procession* dans la Trinité si l'on compare cette question avec la *Somme de théologie*, où les hérésies d'Arius et de Sabellius intreviennent de manière essentielle pour réfléchir sur les *processions* (cf. ST I, q. 27). Cependant, ce changement argumentatif, sans toucher à l'essentiel des conclusions entre les deux œuvres, montre, comme nous l'avons déjà affirmé, que sont assez proches et même correlés les concepts de *procession*, *relation* et *personne* dans la théologie trinitaire thomasienne.

Dans le *De Potentia* q. 8, a.1, saint Thomas évoque d'autres éléments intéressants après les habituels arguments initiaux. En fait, dans les trois *sed contra*, la

¹¹⁶⁶ *Haec tamen distinctio non potest esse rationis tantum (...) quod est haeresis Sabelliana (De Potentia, q. 8, a. 1, respondeo).*

¹¹⁶⁷ *Haec autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum : quia quidquid absolute in divinis praedicatur, Dei essentiam significat ; unde sequeretur quod personae divinae per essentiam distinguerentur, quod est haeresis Arii (Ibidem).*

¹¹⁶⁸ (...) *relatio realis in Deo actionem manentem in agente : cuiusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. Sentire enim, cum organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus (De Potentia, q. 8, a. 1, respondeo).*

¹¹⁶⁹ Nous lisons les mêmes arguments em ST I, q. 28, a. 4, *respondeo*. Thomas se rapport à *La Métaphysique* d'Aristote (cf. Aristote, *La Métaphysique, op. cit.*, p. 199-203).

¹¹⁷⁰ *Arius enim aestimavit quod esse ab alio, divinae repugnaret naturae ; unde posuit quod Filius et Spiritus sanctus, qui in Scripturis sanctis ab alio esse dicuntur, sint creaturae (De Pot., q. 10, a. 2, respondeo A).*

notion de *réel* à l'évidence se se montre centrale ; cependant les arguments que nous trouvons dans les *sed contra* ne sont pas utilisés par Thomas dans sa réponse. Cela ne nous empêche pas de les analyser maintenant.

Dans le premier *sed contra*, nous trouvons une référence à Boèce et à saint Augustin. Thomas cite le *De Trinitate* de Boèce. Selon ce passage, la relation seule multiplie la Trinité et apparaît comme nécessaire pour expliquer la trinité des personnes en Dieu. Ensuite, pour compléter son argument sur les *relations réelles*, Thomas se sert du traité *De Trinitate* de saint Augustin dans lequel celui-ci affirme que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont trois réalités (*res*) :

Boèce dit (La Trinité, V, 1) que seule la relation multiplie la Trinité. Cette multiplication n'est pas en raison seulement, mais réelle, comme on le voit chez Augustin qui dit (La Trinité I, IV, 7) que le Père, le Fils et l'Esprit saint sont trois réalités (*res*). Donc il faut que la relation existe en Dieu non seulement en raison, mais en réalité¹¹⁷¹.

L'argumentation conceptuelle est ici très claire et porte sur la lettre du concept de *res*, terme pouvant être traduit par *chose* ou *réalité*. Si les trois personnes sont des réalités, leurs relations peuvent donc être entendues comme réelles. Cependant, il faut dire que l'argument ici posé n'est pas tout à fait décisif, parce que les relations de raison portent, elles aussi, sur des *choses réelles*.

Concernant le deuxième *sed contra*, nous y trouvons un syllogisme classique, toujours dans la ligne de l'argument antérieur, c'est à dire, en cherchant le *réel* des relations. Et nous partons ici d'une identification entre les termes *relation* et *personne*. Aussi dans la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin identifiera-t-il les *relations* aux *personnes* (ST I, q. 29, a. 4).

Selon l'énoncé principal, c'est-à-dire la prémisse de ce deuxième *sed contra*, il n'est pas possible qu'une *chose* soit constituée sinon en *réalité*. Notons qu'ici l'auteur joue avec le terme latin *res*, dont nous avons déjà explicité les significations. Le constat de la réalité des personnes porte aussi peut-être sur l'affirmation d'Augustin, repérée dans l'argument immédiatement antérieur (« ... le Père, le Fils et l'Esprit saint sont trois réalités »). Du moins, cet argument est-il dans la continuité de celui posé dans le *sed contra* antérieur. Ensuite, selon la deuxième prémisse, les relations constituent les personnes. De cette manière, nous obtenons la conclusion cherchée, autrement dit,

¹¹⁷¹ *Sed contra. Boetius dicit, quod sola relatio multiplicat Trinitatem. Haec autem multiplicatio non est secundum rationem tantum, sed secundum rem, ut patet per Augustinum, qui dicit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res. Ergo oportet quod relatio sit in divinis non solum rationis, sed etiam rei (De Potentia, q. 8, a. 1, sed contra 1).*

l'argument pour le réalisme des relations : « (...) rien n'est constitué qu'en réalité. Mais les relations en Dieu sont les propriétés qui constituent les personnes, or la personne est le nom de la réalité. Donc il faut que les relations soient réelles en Dieu »¹¹⁷².

Enfin, nous relevons un troisième argument, présent au troisième *sed contra* de cet article, selon un schéma établi toujours à partir du concept de *réel*. Ici, Thomas ajoute un autre élément au *réel*, qui nous rappelle l'*argument ontologique* d'Anselme, et la quatrième voie de ST I, q. 2, a.3, *respondeo*. Cette voie, nous le savons, porte sur les degrés qui se trouvent dans les choses. Dieu est « souverainement vrai, souverainement bon, souverainement noble »¹¹⁷³.

Dans ce *sed contra* Thomas rappelle donc qu'en Dieu se trouve le suprême degré de perfection de n'importe quelle vertu ou caractéristique positive. En ce sens, nous trouvons en lui la perfection de la génération. Alors notre auteur conclut : « (...) la génération est plus parfaite en Dieu que dans les créatures. Mais pour la génération dans les créatures découle une relation réelle, à savoir celle du père et du fils. Donc à plus forte raison les relations sont réelles en Dieu »¹¹⁷⁴.

Ainsi, comme les relations sont réelles entre les créatures, il n'est pas possible qu'elles ne soient souverainement réelles en Dieu, de même que la génération et n'importe quelle autre qualité positive. L'analyse porte, à la fois et sur la supériorité divine et sur le réalisme que nous observons dans la création.

En guise de conclusion, nous pouvons relever deux éléments essentiels dans la question 8 du *De Potentia* : l'importance donnée aux *actes internes*, sur lesquels portent les relations entre les personnes divines elles-mêmes. Dans ce cadre, nous avons mis en lumière les parallèles très intéressants entre les textes du *De Potentia* sur les *relations réelles* et ceux de la *Somme de théologie* sur les *processions*. Enfin, nous avons constaté dans l'argumentation de saint Thomas sur le réalisme des relations l'importance accordée à la notion de *réel*.

2.1.5 Les relations réelles dans le Commentaire de l'évangile selon saint Jean

¹¹⁷² (...) *nulla res constituitur nisi per rem. Sed relationes in divinis sunt proprietates constituentes personas ; persona autem est nomen rei. Ergo oportet et relationes in divinis res esse (De Potentia, q. 8, a.1, sed contra 2).*

¹¹⁷³ (...) *verissimum, et optimum, et nobilissimum (ST I, q. 2, a. 3, respondeo).*

¹¹⁷⁴ *Praeterea, perfectior est generatio in divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris et filii. Ergo multo fortius in divinis sunt relationes reales (De Potentia, q. 8, a. 1, sed contra 3).*

Le dernier passage de notre analyse du concept de *relations réelles* chez saint Thomas d'Aquin se trouve dans son *Commentaire de l'évangile selon saint Jean*. Nous sommes donc en présence d'un genre littéraire tout-à-fait différent de celui des autres textes que nous venons d'analyser, c'est-à-dire, un commentaire biblique. Il s'agit du seul commentaire biblique de saint Thomas dans lequel Richard de Saint-Victor est évoqué.

Le *Commentaire à l'évangile selon Jean (Lectura super Ioannem)* est un texte de la période de la fin du second enseignement parisien de saint Thomas (1268-1272)¹¹⁷⁵. Ce séjour fut assez fécond dans la production de notre auteur, avec la rédaction de textes comme *Expositio libri Physicorum*, *Contra retrahentes*, la *Secunda secundae*, d'entre autres.

L'expression *relations réelles* est utilisée par l'auteur au 16^{ème} chapitre, leçon 4, au sein d'une brève et dense réflexion autour des relations divines. L'ordre d'exposition de la théologie trinitaire ne s'y trouve pas comme on pourrait l'attendre dans un texte de synthèse bien entendu. Mais, en commentant le texte biblique, saint Thomas ne peut pas se permettre d'évoquer le sujet de l'unicité de la substance divine sans se rapporter à certains éléments qui concernent la pluralité interne en Dieu, notamment : la relation, l'opposition entre les personnes, les origines, l'ordre.

Dans le chapitre 16 de l'évangile selon saint Jean, le Christ prépare ses disciples à vivre sa passion. Il les fortifie par ses paroles. La présence des relations trinitaires dans ce texte est claire, puisque nous y trouvons les noms des personnes divines. Jésus parle de l'Esprit Saint, appelé aussi Paraclet, aux versets 7 et 13 ; et il parle aussi du Père, plusieurs fois, aux versets 3, 10, 15, 17, 23, 25, 26, 27, 28 (deux fois) et 32.

Dans cette leçon 4, saint Thomas souhaite commenter la signification des versets 14 et 15 du chapitre 16 de l'évangile selon saint Jean: « Lui me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il recevra et il vous le dévoilera. Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit que c'est de mon bien qu'il reçoit et qu'il vous le dévoilera »¹¹⁷⁶. Dans la traduction de sœur Jeanne d'Arc, plus littérale, nous lisons : « Lui me glorifiera : il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi. C'est pourquoi je dis qu'il prendra du mien et vous l'annoncera »¹¹⁷⁷.

¹¹⁷⁵ Torrell, p. 449.

¹¹⁷⁶ *Ille me clafiricabit : Quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Texte tiré du propre *Commentaire* de saint Thomas.

¹¹⁷⁷ EVANGILE SELON SAINT JEAN, traduction par sr. J. d'Arc, Paris, Desclée de Brouwer, 2013.

Dans son texte, Thomas commence d'abord par gloser sur la signification de l'action de *me glorifiera (clarificabit me)* de la part de l'Esprit Saint, dont parle Jésus dans ce texte. Cette action peut être déclinée de trois manières, selon Thomas : 1) en illuminant les disciples ; 2) en leur donnant la hardiesse d'annoncer le Christ clairement ; 3) en réalisant, dans et par les apôtres, des prodiges¹¹⁷⁸.

L'auteur se concentre ensuite sur l'affirmation « Lui me glorifiera, car ... ». À partir de ce verset Thomas présente ses réflexions métaphysiques. Ici, saint Thomas prend le temps d'avertir son lecteur à propos de la consubstantialité des personnes divines, dans le cadre de la simplicité divine.

Les considérations sur les *relations réelles* apparaissent dans le n. 2113 de ce *Commentaire* biblique :

Mais on peut se demander si, dans les réalités divines, la relation est réellement quelque chose. Il semble que oui : autrement, puisque les personnes divines se distinguent par les relations, leur distinction ne serait pas réelle.

Il faut donc dire que dans les réalités divines, il y a deux façons de considérer la relation. La première, par rapport à l'essence du Père ou à sa personne ; et ainsi la relation du Père n'est pas une réalité autre que l'essence ou la personne du Père. L'autre manière de considérer la relation est par rapport à la relation opposée, en l'occurrence à la filiation ; et ainsi la paternité est une relation réelle, parce que selon cela elle implique un ordre de nature que le Père donne au Fils par génération éternelle ; et cet ordre existe bien en Dieu selon la vérité de la réalité¹¹⁷⁹.

Nous venons de lire donc une explication du réalisme des relations divines exposée de manière brève et claire. Ce que nous lisons ici rejoint les conclusions des arguments que nous avons trouvés dans les textes argumentatifs de saint Thomas.

En fait, nous voyons dans ce passage du *Commentaire* tous les éléments que comportent les autres textes de saint Thomas à propos des relations réelles : les deux

¹¹⁷⁸ Voici le texte complet dont le résumé nous venons de présenter : *Clarificabit me : idest, meam notitiam claram faciet. Primo quidem discipulos illuminando : quia adhuc carnales erant, et ad Christum afficiebantur secundum carnem, idest secundum infirmitatem carnis, non cognoscentes divinitatis eius maiestatem, cuius posmodum per Spiritum sanctum sunt capaces effecti ; « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum » (1 Cor 2, 19). – Secundo fiduciam clare annuntiandi praebendo. Nam discipuli ante timidi erant, ita ut non auderent Christum publice confiteri, sed Spiritu sancto repleti, timore depulso, annuntiaverunt hominibus Christum, ab ipso Spiritu quodammodo impulsus ; « Cum venerit quasi fluvius violentus quem Spiritus Domini cogit » (Is, 59, 19). Unde Apostolus dicebat : « Caritas Christi urget nos » - (2 Cor 5, 14). – Tertio opera mirifica in Apostolis, et per Apostolos faciendo ; « Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus » (1 Cor 12, 2) (Super Iohannem, n. 2106).*

¹¹⁷⁹ *Sed quaeritur utrum relatio in divinis sit aliquid realiter. Videtur quod sic : alias, cum personae divinae relationibus distinguantur, eorum distinctio non esset realis. Dicendum ergo, quod relatio in divinis dupliciter consideratur. Uno modo per comparisonem ad essentiam seu personam Patris ; et sic relatio Patris non est alia res quam essentia seu persona Patris. Alio modo potest considerari per comparisonem ad oppositam relationem, puta ad filiationem ; et sic paternitas est relatio realis, quia secundum hoc importat ordinem naturae, quem Pater dat Filio per aeternam generationem : qui quidem ordo est in Deo secundum rei veritatem. (...) (Super Iohannem, 2113).*

manières de considérer la relations au sein de la Trinité, à savoir, par rapport à l'essence ou par rapport à la relation opposée ; l'identification de la notion de relation à la personne ; la notion d'opposition ; la notion de nature, quand il écrit à propos d'un *ordre de nature*.

Nous pouvons souligner qu'ici, quand saint Thomas parle de la relation par rapport à l'essence, différemment de ce qu'il fait dans les autres textes, il parle de l'essence d'une personne, et non de l'essence divine, commune aux trois. Cette essence de chaque personne est bien entendu en même temps celle de chaque personne. Mais un subtil changement apparaît dans le discours. Si dans les textes comme le *Commentaire aux Sentences* et la *Somme de théologie* Thomas parle de deux manières de comprendre la relation, par rapport à l'essence unique ou aux relations comme telles, ici il se réfère à l'essence d'une personne. Et ce qu'il peut appliquer au Père est applicable aux autres personnes.

Si dans la *Somme de théologie* nous lisons que la relation s'identifie à la *personne* (ST I, q. 29, a. 4), il n'en est pas de même par rapport à l'essence. En ST I, q. 29, a. 2 saint Thomas se demande si « *personne, hypostasis, subsistentia* et *essence* sont (Ils) synonymes »¹¹⁸⁰. Vers la fin de sa réponse, notre auteur écrit : « Et ce que ces trois noms signifient communément pour le genre entier des substances, le mot *persona* le signifie pour le genre particulier des substances raisonnables »¹¹⁸¹. Et il ajoute dans l'*ad tertium* : « *hypostasis* et *personne* signifient, en plus du contenu d'*essentia*, les principes individuels »¹¹⁸².

En outre, dans un autre texte du jeune Thomas, la distinction 24 du premier livre du *Commentaire aux Sentences*, nous trouvons ceci : « (...) la personne divine ne peut être appelée proprement singulière, car le singulier est ce dont l'essence est incommunicable ; mais l'essence du Père n'est pas incommunicable »¹¹⁸³. On y lit clairement que l'usage du terme essence, par rapport à une personne n'est pas admise.

En bref, dans son *Commentaire de l'évangile de saint Jean*, saint Thomas se permet de dire qu'il y a une *essence* de chaque personne divine. Il s'agit plutôt d'un

¹¹⁸⁰ *Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.*

¹¹⁸¹ *Quod autem haec tris nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen « persona » significat in genere rationalium substantiarum* (ST I, q. 29, a. 2, respondeo).

¹¹⁸² (...) *hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia* (...) (ST I, q. 20, a.2, ad 3).

¹¹⁸³ (...) *persona divina non potest dici singularis proprie, quia singulare est cujus essentia est incommunicabilis ; essentia autem Patris non est incommunicabilis* (I Sent., d. 24, q. 2, a. 1, ad 4).

langage moins rigoureux qu'un changement conceptuel, comme les autres termes utilisés dans ce paragraphe nous le montrent.

D'autre part, nous pouvons comprendre l'usage fait ici de la notion d'*essence* comme celle, originale, d'*incommunicabilité* de Richard, bien que l'usage de ces deux termes ensemble ne soit pas possible, selon le passage du *Commentaire aux Sentences* que nous venons de citer. Mais, si comme le dit saint Thomas, « l'essence est proprement ce que signifie la définition »¹¹⁸⁴, ce qui est *incommunicable* et n'appartient qu'au Père est donc l'« essence » de cette personne, au sens dont nous le lisons ici.

2.1.6 Conclusion de l'analyse des relations réelles chez saint Thomas

À la fin de cette analyse de la notion de *relations réelles* chez saint Thomas, nous pouvons énumérer quelques conclusions, en croisant les points relevés dans chaque texte étudié. Notre étude du *Compendium* et surtout de la question 8 du *De Potentia* a souligné un élément important : la grande proximité entre l'argumentation sur les *relations réelles* dans ces textes et l'argumentation sur les *processions* dans la *Somme de théologie*. Ajoutons que dans le premier livre du *Commentaire aux Sentences*, saint Thomas parle du caractère interne des relations. Or, cette intériorité sera plutôt développée à propos des *processions* dans la *Somme de théologie*. Tout cela témoigne d'un dynamisme de la pensée de Thomas et de la proximité des deux notions. Autrement dit, comme nous l'avons déjà affirmé, les notions de *processions*, *relations* et *personne* sont intimement liées. Et cette liaison est telle entre les *processions* et les *relations* que saint Thomas a même pu les intervertir.

Cette proximité dans les développements cependant ne signifie pas que les notions de *procession* et *relations* (et de manière spécifique, des *relations réelles*) soient égales sur le plan formel. En fait, le changement vérifié nous aide à comprendre qu'il y a eu un raffinement de la doctrine de saint Thomas sur ce point. Dans la *Somme de théologie* il nous montre qu'il a compris que les actes internes doivent être compris plutôt en fonction des *processions* que des relations. En fait, nous trouvons plus d'éclaircissements des notions de la théologie trinitaire dans la *Somme de théologie*.

En outre on se rend compte que le point principal de l'étude des relations trinitaires dans la *Somme de théologie* repose sur son réalisme. Et nous pouvons le vérifier simplement en regardant les titres des articles de la question 28 de la *Prima*

¹¹⁸⁴ (...) *essentia propria est id quod significatur per definitionem* (ST I, q. 29, a. 2, ad 3).

Pars. Dans le premier article, saint Thomas se demande si l'on trouve en Dieu des *relations réelles*¹¹⁸⁵; dans l'article trois, si les relations divines se distinguent-elles *réellement* les unes des autres¹¹⁸⁶. Enfin, dans le quatrième et dernier article, il pose la question de savoir si les quatre *relations réelles* sont celles de paternité, filiation, spiration et procession¹¹⁸⁷. Ainsi, des quatre articles de ST I, q. 28, trois parlent spécifiquement des *relations réelles*.

Nous pouvons en conclure que pour le saint Thomas théologien mûr, dont la pensée est exposée dans la *Somme de théologie*, nous ne pouvons pas parler rigoureusement des relations en Dieu si nous ne posons pas qu'elles sont nécessairement réelles. Son langage est donc plus clair dans cette œuvre.

À côté de ce changement de perspective au sujet des relations, nous observons la permanence constante d'autres notions qui se trouvent dans la *ratio* des *relations réelles* : l'*opposition* et le caractère *essentiel*. L'*opposition*, qui se trouve dans la compréhension de toute relation réelle, repose sur ce qu'il y a de propre à chaque personne. Il y a une véritable identité personnelle de chaque suppôt.

À l'égard du caractère *essentiel*, nous trouvons, selon notre analyse, des variations. Mais l'essence unique est partagée par chaque personne divine. Et cela grâce à la *simplicité divine*. Ce point se maintient toujours. Cette simplicité, présentée par saint Thomas au début de la *Somme de théologie* (ST I, q. 3), est apparue déjà dans la *Somme contre les gentils* et dans le *Compendium theologiae*. Toute réalité en Dieu est essentielle, y compris les *relations réelles*.

L'*essence* d'une personne, pour prendre le langage du *Commentaire à l'évangile selon saint Jean*, tout comme la véritable *opposition* doit être comprise dans le cadre de la *simplicité* divine.

Pour exprimer en même temps l'*opposition* et l'idée d'une essence propre à chaque personne, saint Thomas se sert d'une notion de la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor : *incommunicabilité*. En fait, saint Thomas utilise ce terme depuis sa jeunesse, comme nous pouvons le vérifier en lisant son *Commentaire aux Sentences*.

Déjà dans le même premier livre du *Commentaire aux Sentences*, nous rencontrons la notion d'*incommunicabilité* appliquée aux personnes. Un premier exemple nous vient de la distinction 25 : « (...) bien que ce qui est une personne soit

¹¹⁸⁵ *Utrum in Deo sint aliquae relationes reales* (ST I, q. 28, a. 1).

¹¹⁸⁶ *Utrum relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur* (ST I, q. 28, a. 3).

¹¹⁸⁷ *Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio* (ST I, q. 28, a. 4).

incommunicable, rien cependant n'empêche l'intention de personne d'être commune (...) ¹¹⁸⁸ ».

Nous pouvons présenter encore un deuxième exemple, tiré de la distinction 34: saint Thomas se demande si la personne et l'essence sont la même chose en Dieu ¹¹⁸⁹. Et dans le dernier paragraphe de sa réponse, voici ce qu'il écrit :

Et ainsi il est clair que la personne ne diffère pas en réalité de l'essence et de la propriété, mais seulement par la raison par laquelle l'une et l'autre est signifiée comme formellement par rapport à la personne quant à deux aspects qui font partie de l'intelligibilité de la personne : car l'essence est signifiée comme sa forme en tant qu'elle est subsistante et la propriété comme sa forme en tant qu'elle est propre et incommunicable ¹¹⁹⁰.

Nous trouvons aussi l'usage du terme *incommunicable* pour parler, par exemple, de l'essence divine dans le *Commentaire aux Sentences*, comme dans le passage de la distinction 43, sur la puissance de Dieu. Dans le deuxième article apparaît la question suivante : « Est-ce que la toute-puissance de Dieu, en tant qu'elle est infinie, peut être communiquée aux créatures ? » ¹¹⁹¹. Et saint Thomas de répondre : « Mais tout nom qui concerne la modalité ou la manière par laquelle cette perfection est en Dieu est incommunicable à la créature, en tant qu'il est l'être suprêmement bon, tout puissant, etc » ¹¹⁹². Cet usage nous montre que le terme *incommunicable* n'est pas appliqué seulement aux personnes divines. Sa signification comme adjectif est plus large. Mais quand il s'agit des personnes de la Trinité, la notion est la même que chez Richard de Saint-Victor. Il faut bien entendu toujours faire attention au contexte dans lequel nous le terme survient.

Nous connaissons déjà l'usage de la notion d'*incommunicabilité* dans la *Somme de théologie*. Il s'agit d'un terme important pour la théologie trinitaire. Dans la question 29, Thomas interprète la définition de personne donnée par Boèce quand il s'agit d'une personne divine : « individu ne peut sans doute convenir à Dieu pour autant qu'il

¹¹⁸⁸ (...) *quamvis id quod est persona, sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personae esse communem* (I Sent., q. 1, a. 3, ad 4).

¹¹⁸⁹ *Utrum persona et essentia in divinis sint idem* (I Sent, q. 34, a. 1).

¹¹⁹⁰ *Et sic patet quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum, per quam utrumque significatur ut formale respectu personae, quantum ad duo quae sunt de intellectu personae: quia essentia significatur ut forma ejus, in quantum est subsistens; et proprietate ut forma ejus, in quantum est proprium vel incommunicabile* (I Sent, d. 34, q. 1, a.1, co.).

¹¹⁹¹ *Utrum omnipotentia sua, quae convenit sibi secundum infinitatem potentiae, sit creaturae communicabilis ?* (I Sent, d. 43, q. 1, a. 2).

¹¹⁹² *Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est summum bonum esse, omnipotentem et hujusmodi* (I Sent, d. 43, q. 1, a. 2, ad 1).

évoque la matière comme principe d'individuation ; il lui convient seulement comme évoquant l'incommunicabilité ». ¹¹⁹³

Dans la même question 29, voici ce qui est dit au quatrième article : « Le concept de substance individuelle, c'est-à-dire distincte ou incommunicable, implique la relation s'il s'agit de Dieu (..) » ¹¹⁹⁴.

Les *relation réelles*, dans tous les éléments étudiés, supposent la souveraine égalité entre les personnes divines. Il s'agit même d'une base commune pour la théologie des personnes divines. L'ordre des personnes ne nuit pas à cette égalité, qui porte surtout sur l'unique *essence* des trois personnes et aussi sur ce qui est *incommunicable* en chacune.

Pour que les relations soient effectivement réelles, il faut que les personnes soient d'une même nature. Sinon, elles ne peuvent pas s'impliquer. Il faut donc affirmer qu'en Dieu nous ne trouvons pas seulement une unique substance commune, mais en même temps une identité propre, incommunicable et de même nature chez chaque personne. Peut-être saint Thomas s'est-il rendu compte que l'analyse pure et simple des *relations réelles* ne pouvait porter que sur les *actions intérieures*. Il faudrait partir de cela, ainsi que des *processions*, comme il la fait plus tard, dans la *Somme de théologie*. Mais au sujet des relations il faut souligner son réalisme. Et cela implique l'égalité de nature de chaque suppôt incommunicable.

Aussi l'*opposition* et le caractère *essentiel* des relations requièrent-ils l'égalité, si nous parlons de *relations réelles*. Autrement dit : l'*opposition* comme telle, présente dans la raison de relation ne suffit pas pour rendre les relations réelles. Créateur et créature, par exemple, sont tout-à-fait opposés. Mais les créatures ne peuvent pas *toucher* le Créateur. Il faut donc une nécessaire égalité pour que ces relations soient *constitutives* de chaque personne. En plus, le caractère *essentiel* de ces relations, compris dans le cadre de la *simplicité* divine, doit intervenir avec la véritable *opposition* pour garder à coup sûr l'unité divine. Nous sommes devant un monothéisme chrétien. Un monothéisme complexe, où *opposition* et *essence* sont toujours présents ¹¹⁹⁵.

¹¹⁹³ *Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia: sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem* (ST I, q. 29, a. 3, ad 4).

¹¹⁹⁴ (...) *in intellectu substantiae individuae, idest indistinctae vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio* (...) (ST I, q. 29, a. 4, ad 3).

¹¹⁹⁵ Il faut ajouter, de nouveau, que le caractère essentiel appartient et à l'unité divine et à chaque personne de la Trinité.

Ayant présenté plus haut ces termes, à la suite de notre analyse des textes de saint Thomas, venons-en maintenant à la notion d'égalité des personnes divines chez Richard de Saint-Victor. Dans l'analyse de cette notion chez le Victorin, nous discernons des points assez importants pour approfondir dans cette thèse.

2.2. Richard de Saint-Victor et la nécessaire égalité des personnes divines

En parcourant le traité *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor, nous repérons, dans ses arguments sur la diversité des personnes au sein de l'unique substance divine, sa volonté de prouver, à partir des *raisons nécessaires*, l'inéluctable égalité entre les personnes. Sans cette égalité, il ne peut exister un véritable et suprême amour partagé *également* par trois personnes. Diversité et égalité sont ici inséparables et complémentaires. Dans cette perspective, nous trouvons ces lignes au chapitre 7 du troisième livre du traité du Victorin : « Remarquons bien, de même que la charité exige, pour être authentique, la pluralité des personnes, ainsi, pour être souveraine, elle exige l'*égalité* entre ces personnes »¹¹⁹⁶.

En fait, la diversité en elle-même n'exige pas l'égalité. Cependant, sans celle-ci, les personnes divines ne constitueraient pas le sommet de l'amour ou de la félicité, selon la logique du traité du Victorin. Autrement dit, l'égalité est donc nécessaire pour que l'amour suprême puisse *circuler* de manière tout-à-fait équitable entre les trois personnes. Elles sont toutes les trois *également incommunicables* dans leur existence. Et cette *incommunicabilité* de chaque existence, qui les rend uniques, est constitutive de chacune des personnes. Bref : chaque personne est unique en soi et en même temps égale aux deux autres dans sa nature.

Nous savons que chez Richard, il faut qu'il y ait impérativement la diversité pour qu'un amour soit véritable. C'est une considération logique, d'après le Victorin : nous constatons les *raisons nécessaires*, reposant sur la simple observation des faits, si nous reprenons les termes de ce passage du chapitre 2 du troisième livre *De Trinitate* de Richard : « Or jamais on ne dit de quelqu'un qu'il possède proprement la charité à raison de l'amour exclusivement personnel qu'il a pour soi-même ; pour qu'il y ait

¹¹⁹⁶ *Notandum sane quod, sicut caritas vera exigit personarum pluritatem, sic caritas summa exigit personarum aequalitatem* (Trinité, p. 180-181).

proprement charité, il faut que l'amour tende vers un autre. Par conséquent, où manque une pluralité de personnes, impossible qu'il y ait charité »¹¹⁹⁷.

Un amour égoïste ne peut être charitable. L'amour propre, individualiste, n'étant pas partagé avec un autrui, ne peut donc ni s'élever jusqu'à Dieu ni être trouvé en Lui non plus. Il s'agit d'un des arguments le plus fameux de Richard pour la diversité des personnes divines, qui le distingue dans l'histoire des idées.

Il faut nécessairement une égalité des personnes pour que cet amour atteigne la suprématie ; ce n'est pas le cas chez les créatures, capables d'un amour naturel imparfait. Cette caractéristique de l'amour divin, de cette charité, nous amène à concevoir cet amour spécial non pas seulement *de bas en haut*, selon la dynamique anselmienne de l'argument ontologique, mais aussi *d'en haut vers le bas* : cet amour divin, amour primordial, est essentiellement différent de l'amour que nous trouvons dans la création. Nous trouvons dans cet amour-là une réalité première, d'où proviennent toutes les autres ; une réalité foncièrement supérieure, identifiée à l'être divin, toujours simple.

Les personnes peuvent s'aimer souverainement au sein de l'unité divine puisqu'elles sont, chacune, souverainement (et, sous-entendu, également) parfaites. Notons ce que rapporte Richard à ce propos : « (...) chacune d'elles mérite d'être souverainement aimée et elle est souverainement aimée par les deux autres parce que toutes sont souverainement parfaites »¹¹⁹⁸. Et il ajoute dans la même veine : « La plénitude de la suprême félicité requiert la plénitude de la joie suprême. La plénitude de la joie suprême requiert la plénitude de la charité suprême. La plénitude de la charité suprême exige la plénitude de la suprême perfection »¹¹⁹⁹.

Notons l'utilisation des verbes du passage que nous venons de citer auparavant. L'auteur se sert de *requérir* (*requiro*) à l'égard de la félicité envers la joie, et de celle-ci envers la charité. Mais il utilise un verbe plus fort, *exiger* (*exigo*) pour qualifier la relation entre la plénitude de la charité et celle de la perfection. Le choix des vocables n'est pas anodin, car la perfection des personnes ne se trouve pas au même niveau que les autres éléments évoqués. Elle est la base concrète de la suprême charité. En ce sens,

¹¹⁹⁷ *Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest* (Trinité, p. 168-169).

¹¹⁹⁸ (...) *singulos scilicet a singulis summe diligendos, summe dilectos, quia summe perfectos* (Trinité, p. 212-213).

¹¹⁹⁹ *Plenitudo summae felicitatis requirit plenitudinem summae jucunditatis. Plenitudo summae jucunditatis requirit plenitudinem summae caritatis. Plenitudo summae caritatis exigit plenitudinem summae perfectionis* (Ibidem).

il ne peut y avoir de suprême charité authentique qu'entre personnes également parfaites. Une telle base est primordiale pour que se réalisent des interactions entre joie, félicité et charité. Autrement dit, c'est l'égalité perfection qui constitue la base d'une relation pleine. Il ne peut y avoir de vraie réciprocité d'affection ni chez les hommes ni chez Dieu, s'il n'existe pas une réelle égalité de base. Une fleur ne peut pas, par exemple, répondre à une passion humaine. Dans l'ordre des relations divines, la profondeur est assurément plus grande, puisque les trois personnes divines *partagent* une même substance. Tous nos exemples sont toujours approximatifs quand il s'agit de l'être divin.

Rappelons que dans le livre 5 du *De Trinitate*, sur les *processions*, Richard montre qu'en Dieu être et amour se confondent. Le Père est celui qui donne seulement, et l'amour et l'être. Le Fils, reçoit et donne. L'Esprit Saint, reçoit seulement. Et à propos de l'égalité, il ajoute : « En Dieu, aucune différence de degrés, aucune hiérarchie de prérogatives »¹²⁰⁰. Autrement dit, la personne qui possède et est elle-même la plénitude de l'amour donné, l'amour gracieux, n'est point supérieure à l'autre qui possède la plénitude de l'amour reçu, obligé.

Il est important de mesurer que cette égalité foncière entre les personnes divines implique, chez Richard, la notion de *simplicité* : « (...) sans réelle simplicité, il n'y a pas réelle égalité »¹²⁰¹. Un peu avant, il avait déjà écrit : « Dans cette égalité souveraine et absolument parfaite, les personnes possèdent toutes en commun l'être souverain et souverainement simple »¹²⁰². Comme nous pouvons nous en rendre compte, la complexité du sujet exige donc que s'entrecroisent plusieurs couches conceptuelles pour que s'exprime la réalité du mystère. Et ces notions, bien qu'elles soient sophistiquées, ne pourront jamais épuiser le mystère divin. À titre de comparaison, nous pouvons évoquer ici les efforts d'approfondissement théologique de ceux qui se sont tombés dans l'hérésie. Les hérétiques sont ceux qui au cours de l'histoire, spécialement dans le premier millénaire, ont essayé de simplifier une réalité en soi inépuisable, à partir des quelques catégories de la pensée à leur disposition.

Aussi Thomas d'Aquin parle de l'égalité entre les personnes divines. Il le fait de manière spéciale en ST I, q. 42. Il y affirme premièrement que l'égalité entre les

¹²⁰⁰ *Nulla ibi differentia graduum, nulla diversitas dignitatum* (Trinité, p. 356-357).

¹²⁰¹ (...) *ubi vera simplicitas non est, vera aequalitas esse non potest* (Trinité, p. 220-221).

¹²⁰² *In illa itaque summa et usquequaque perfecta personarum aequalitate, summum illud et summe simplex esse est omnibus commune* (Trinité, p. 214-215).

personnes divines est nécessaire et il évoque Boèce¹²⁰³, affirmant à propos des hérétiques « qu'ils déchirent la Trinité en y introduisant des degrés »¹²⁰⁴.

Remarquons l'importance de l'identification entre *quantité* et *essence* en Dieu dans la réponse de ce premier article. Selon Thomas, en Dieu, certes il n'y a pas de quantité, mais, à sa place, nous trouvons l'*essence*. Or, effectivement, en Dieu, tout s'identifie à son *essence*. Il est toutefois intéressant d'apprécier l'argument de Thomas qui ne recourt pas à la *simplicité*, du moins explicitement, comme Richard : « Il en résulte que, s'il y avait la moindre inégalité entre les Personnes divines, elles n'auraient pas une essence unique : autrement dit, les trois Personnes ne seraient pas un seul Dieu »¹²⁰⁵. Saint Thomas garde à l'esprit la conclusion selon laquelle il faut que les personnes divines soient diverses, et trois, et que pour cette raison l'essence soit unique, au risque de nuire à l'unicité.

Dans l'article 3 de cette question 42, Thomas pose la question de l'*ordre* en Dieu, et corrélativement se demande si cet ordre peut causer des inégalités au sein de la Trinité. Le sujet de l'*ordre* est classique en théologie trinitaire, et accompagne celui des *processions*. À ce propos, Thomas rappelle simplement ce qu'il avait déjà écrit à la question 33. Dans cette question donc, nous trouvons la réponse au problème posé par le mot *principe* ; sa signification serait fondée sur une priorité (cf. ST I, q. 33, a. 1, 3). Thomas répond ainsi : « Il est vrai que le mot principe, à considérer son étymologie, paraît extrait d'une priorité ; cependant il ne signifie pas priorité, mais origine »¹²⁰⁶. Nous y retrouvons la compréhension de *principe* selon Aristote : « *Principe* se dit d'abord du point de départ du mouvement de la chose ; (...) »¹²⁰⁷.

Aussi le terme *priorité* pourrait-il signifier supériorité, ce qui ne s'accorde pas avec la notion d'*égalité*. Cela apparaît plus clairement dans la réponse de la question 42 : « Il doit donc y avoir là [en Dieu] un ordre d'origine, sans priorité »¹²⁰⁸. Les personnes ne se distinguent en Dieu que par leurs *relations d'origine*.

Si la réflexion de Richard objective la grandeur divine et pose ensemble l'égalité et la diversité qui viendraient du véritable amour, Thomas a choisi un chemin plus

¹²⁰³ (...) *nesesse est ponere aequalitatem in divinis personis* (ST I, q. 42, a. 1, *respondeo*).

¹²⁰⁴ (...) *qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, (...)* (ST I, q. 42, a. 1, *respondeo*).

¹²⁰⁵ *Unde relinquitur quod, si esset aliqua inaequalitas in divinis personis, quod non esset in eis una essentia ; et sic non essent tres personae unus Deus (...)* (ST I, q. 42, a. 1, *respondeo*).

¹²⁰⁶ *Ad tertium dicendum quod, licet hoc nomem principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritatem sumptum ; non tamen significat prioritatem, sed originem* (ST I, q. 33, a. 3, ad 3).

¹²⁰⁷ ARISTOTE, *La Métaphysique*, tome I, *op. cit.*, p. 159.

¹²⁰⁸ *Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritatem* (ST I, q. 42, a. 1, *respondeo*).

philosophique, avec les outils scolastiques dont il disposait. C'est un chemin moins existentiel. Richard évoque davantage les éléments présents dans l'expérience humaine vécue (joie et charité). Mais nous trouvons au quatrième article de la question 42 une remarque de Thomas qui peut être vue comme un point de rencontre des deux auteurs. C'est une affirmation de saveur anselmienne : « En effet, la grandeur de Dieu n'est pas autre chose que la perfection de sa nature. »¹²⁰⁹.

Les méthodes et la manière d'approcher le même sujet dont usent ces deux auteurs, Thomas et Richard, ne produisent pas des conclusions opposées. Au contraire, nous les trouvons complémentaires, comme nous souhaitons le montrer ensuite.

Après ce rappel des thèses de Richard de Saint-Victor à propos de l'égalité des personnes divines (et sa comparaison avec ce dont saint Thomas parle dans sa *Somme de théologie*), nous proposons ensuite une réflexion qui entend approfondir l'intelligence de la théologie trinitaire de saint Thomas à l'aide des éléments que nous étudions dans ce chapitre-ci. Autrement dit, nous proposons une réflexion sur les thèses de saint Thomas sur les *relations réelles*, qui constituent en effet les personnes chez notre auteur, en nous aidant de la réflexion de Richard de Saint-Victor sur l'*égalité* des personnes.

2.3. Les relations et la perfection de l'amour

Selon ce que nous venons de lire, chez Richard de Saint-Victor, la perfection est la base de l'amour suprême. Selon le Victorin, la plénitude de la charité *exige* la plénitude de la perfection.

Nous y discernons clairement le propos métaphysique de l'auteur, qui conjugue la notion de perfection de l'être avec le donné théologique de l'amour constitutif de l'être divin. Richard cherche une base métaphysique sur laquelle poser l'amour suprême, égal et parfait des personnes divines et de l'unique Dieu. Il procède ici comme les maîtres scolastiques ont l'habitude de le faire : la pensée théologique se sert de la philosophie.

Mais, chez Thomas d'Aquin, la relation entre *perfection* et *charité* est-elle comprise dans le même ordre que chez Richard ? Dans cette question, nous voyons un point important pour approfondir les éléments de théologie trinitaire que nous sommes en train d'étudier.

¹²⁰⁹ *Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturae ipsius* (ST I, q. 42, a. 4, respondeo).

Saint Thomas ne pose pas la question en théologie trinitaire. Cependant, nous trouvons ce sujet dans d'autres textes. Dans un écrit de polémique, *De perfectione spiritualis vitae*, par exemple. Il s'agit d'un texte achevé au début de 1270. C'est le deuxième opuscule concernant la vie religieuse mendicante (le premier a été le *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (composé en 1256), où saint Thomas répond aux attaques de Gérard d'Abbeville¹²¹⁰ contre la nouvelle forme de vie religieuse¹²¹¹. Nous y trouvons ceci, au premier chapitre :

Celui-là est donc essentiellement parfait dans la vie spirituelle qui est parfait dans la charité; mais on peut dire que quelqu'un est parfait d'une certaine manière selon tout ce qui est relié à la vie spirituelle. Cela peut être montré de manière évidente par les paroles de la Sainte Écriture. En effet, en Col 3, 14, l'Apôtre attribue principalement la perfection à la charité, car, après avoir énuméré plusieurs vertus : la miséricorde, la douceur, l'humilité, etc., il ajoute : *Plus que toutes, celles-là, ayez la charité, qui est le lien de la perfection*¹²¹².

Dans la vie des hommes la perfection repose sur la charité. C'est l'inverse de ce qui est dit à l'égard de la Trinité chez Richard. Chez Thomas, nous trouvons la primauté de la charité pour la perfection. Mais, pouvons-nous apprécier cette position thomasiennne comme un avis adéquat à l'égard de Dieu ?

Dans un premier pas, nous pouvons dire que l'avis selon lequel la charité est la perfection, ou que la perfection signifie la charité, est tout-à-fait convergent avec la théologie trinitaire de Richard. Autrement dit, écrire que la perfection vient de la charité et non pas l'inverse est une conclusion plus adéquate si l'on a dans l'esprit les prémisses de Richard. En fait, Richard fait porter sur la charité et non sur la perfection son paradigme de la Trinité. Sans l'amour il n'y a pas de diversité en Dieu. Comme l'a écrit

¹²¹⁰ « Gérard d'Abbeville (+1272), maître en théologie, disciple de Guillaume de Saint-Amour » lutte « contre les ordres mendiants et en accord avec la plupart des évêques de son temps, il défend le monopole de la hiérarchie séculière en matière de pastorale et d'enseignement (*cura animarum* et *licentia docendi*). Seule la charge des âmes définit les états de perfection. Or la charge des âmes est conférée aux apôtres par le Christ. De même, elle est conférée aux curés paroissiaux comme elle fut conférée aux soixante-douze disciples. La charité a le pas sur la contemplation, et c'est à la contemplation et au silence que doit se vouer le moine : *ut sedat solitarius et taceat* – *Decretum Gratiani*, pars II, causa 16, q. 1, c. 8 (*Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, c. 258).

¹²¹¹ Torrell, p. 462. En 2010, J.-P. Torrell a publié, à partir du texte critique de la Léonine, sa traduction des trois écrits polémiques dans lesquels saint Thomas défend la vie religieuse mendicante, à savoir : *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, *De perfectione spiritualis vitae* et *Contra doctrinam retrahentium a religione*. Voir : THOMAS D'AQUIN, *La perfection, c'est la charité*. Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ, introduction, traduction et annotations par J.-P. Torrell, Paris, Cerf, 2010.

¹²¹² *Simpliciter igitur in spiritali vita perfectus est qui est in caritate perfectus ; secundum quid autem perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spiritali vitae adiungitur : quod evidenter ex verbis sacrae Scripturae ostendi potest. Apostolus enim ad Col. III, 14, perfectionem principaliter caritati attribuit : enumeratis enim multis virtutibus, scilicet misericordia, benignitate, humilitate, etc., subdit « super omnia haec caritatem habete, quae est vinculum perfectionis »* (*De Perfectione*, ch. 1,).

Richard, au troisième livre de son *De Trinitate* : « Or jamais on ne dit de quelqu'un qu'il possède proprement la charité à raison de l'amour exclusivement personnel qu'il a pour soi-même ; pour qu'il y ait proprement charité, il faut que l'amour tende vers un autre »¹²¹³.

L'identification entre amour et perfection chez saint Thomas se révèle dans ses études de la vie de l'homme. Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas écrit qu'il ne peut y avoir une véritable vertu sans la charité. Après avoir dit que le bien c'est principalement la fin, et que le principal et dernier bien de l'homme c'est posséder Dieu, il affirme : « (...) il est clair que la vertu absolument véritable, est celle qui est ordonnée au bien principal de l'homme ; la vertu étant selon le Philosophe 'la disposition de ce qui est déjà parfait, à ce qu'il y a de mieux'. C'est pourquoi il ne peut y avoir de vraie vertu sans la charité »¹²¹⁴. Sans charité, il n'y a pas de perfection en l'homme.

Mais, quand Thomas d'Aquin affirme que la charité est la vertu la plus éminente, nous percevons dans son texte quelque chose qui nous parle de Dieu même :

(...) parmi les vertus théologiques, celle-là sera plus excellente qui atteindra Dieu davantage. Or, toujours, ce qui est par soi, est plus grand que ce qui est par un autre. La foi et l'espérance atteignent Dieu sans doute, mais pour autant que, par lui, nous arrivent la connaissance de la vérité et la possession du bien, tandis que la charité atteint Dieu lui-même et pour rester en lui, et non pas pour que, de lui, quelque chose nous provienne¹²¹⁵.

La vertu de la charité, venons-nous de lire, « atteint Dieu lui-même », puisque Dieu s'identifie à l'amour. En ce sens, nous pouvons affirmer que l'amour s'identifie à la perfection en Dieu. Et comme la charité signifie l'identité même du Dieu unique dans le christianisme (selon 1 *Jn* 4, 8.16), elle précède, dans un ordre logique, tous les autres attributs divins. En plus, saint Thomas, quand il parle de la personne de l'Esprit Saint, la *personne de l'amour*, rappelle à son lecteur : « Quand il s'agit de Dieu, le terme d'amour peut se prendre en deux sens : essentiel et personnel »¹²¹⁶. L'amour en Dieu se

¹²¹³ *Nihil autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat* (Trinité, p. 168-169).

¹²¹⁴ (...) *patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis : sicut etiam Philosophus, in 7 Physic., dicit quod virtus est « dispositio perfecti ad optimum ».* Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate (ST II-II, q. 23, a. 7, respondeo).

¹²¹⁵ (...) *inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem illud quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni : sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat* (ST II-II, q. 23, a. 6, respondeo).

¹²¹⁶ (...) *nomen « amoris » in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter* (ST I, q. 37, a. 1, respondeo).

trouve seulement de manière personnelle seulement dans l'Esprit. Il s'agit de l'identité même du Dieu unique. En Dieu, dit Thomas, la charité signifie son essence¹²¹⁷.

En posant la charité comme base de la perfection divine, nous approchons mieux le mystère existentiel, sans nier la métaphysique, la conceptualité. Cependant, saint Thomas affirme que « l'amour entre dans la chose plutôt que la connaissance »¹²¹⁸. Et cela puisque l'amour s'inscrit dans la dynamique de la volonté, et celle-ci « va au delà de la connaissance »¹²¹⁹.

Le *réalisme des relations* entre les personnes de la Trinité se trouve dans la dynamique de l'amour, de la volonté. En fait, « le mouvement de la volonté va de l'âme jusqu'à la chose même »¹²²⁰. Le mouvement de la volonté n'est pas certes supérieur à celui de la connaissance. Mais la relation entre les personnes divines n'est pas une auto-connaissance intellectuelle¹²²¹, de raison, mais existentielle, d'amour et d'intimité. Et par l'Esprit Saint, la personne dont le nom est l'amour¹²²², le Père et le Fils s'aiment. Comme l'a écrit saint Augustin, cité par saint Thomas : « c'est par le Saint-Esprit que le Fils est aimé du Père et qu'il aime le Père »¹²²³. Les relations trinitaires, qui sont constitutives de l'essence divine, ne signifient pas une parfaite connaissance mutuelle, mais une *parfaite et réelle* union.

Il faut se demander si, comme nous sommes en train de faire, il est adéquat de penser Dieu à partir des analyses anthropologiques de Thomas, afin de montrer que la charité en lui est la base de sa perfection. Pour répondre de manière positive à cette question, nous pouvons donc recourir aux questions de la *Somme de théologie* où saint Thomas traite des origines de l'homme, que nous lisons dans la *Prima Pars*. Là notre auteur écrit : « Or il est manifeste que l'on trouve dans l'homme une certaine

¹²¹⁷ En expliquant l'usage du terme *charité* par saint Augustin, dans son *De Trinitate : Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de caritate, secundum quod essentialiter sumitur in divinis (...)* (ST I, q. 37, a. 1, ad 1).

¹²¹⁸ (...) *amor magis intrat ad rem quam cognitio (...)* (III S. S., d. 27, q. 1, a. 4, ad 10, p. 870). La première question de cette distinction traite de l'amour en général (*De amore in generali*, cf. III S.S., p. 853).

¹²¹⁹ (...) *voluntas cognitionem excedit (...)* (III S. S., d. 27, q. 1, a. 4, ad 10, p. 871).

¹²²⁰ (...) *motus voluntatis est ab anima ad rem* (ST I-II, q. 13, a. 5, ad 1).

¹²²¹ *Sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut et consentire in rem cui consentitur. Ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus* (*De Malo*, q. 6, arg. 14, p.). Dans la question 6 du *De Malo*, il y a un article unique, où saint Thomas s'interroge si l'homme est libre du choix de ses actes.

¹²²² (...) *Gregorius dicit : « Ipse Spiritus Sanctus Amor est »* (ST I, q. 37, a. 1, *sed contra*). La citation de saint Grégoire le Grand, tiré de son *Homélie de Pentecôte*, nous la trouvons en SC 522, p. 128-129.

¹²²³ (...) *Spiritus Sanctus est « quo Genitus a Generante diligitur, Genitoremque suum diligit »* (ST I, q. 37, a. 2, *sed contra*). La citation d'Augustin nous la trouvons au cinquième livre VI du *De Trinitate* (DT I, p. 484-485).

ressemblance de Dieu, ressemblance qui dérive de Dieu comme son modèle »¹²²⁴. Et en plus : « (...) seules les créatures douées d'intelligence sont à proprement parler à l'image de Dieu »¹²²⁵. En ce sens, la vie interne de l'homme nous parle de la vie interne divine ; l'homme est donc le *miroir* de son Créateur. Et *de visibilibus ad invisibilia*, nous pouvons donc approfondir le discours sur Dieu. Comme écrit saint Thomas au début de la *Tertia pars* : « (...) il apparaît de la plus haute convenance que, par les choses visibles, soient manifestés les attributs invisibles de Dieu. Le monde entier a été créé dans ce but, selon la parole de l'Apôtre : 'Les invisibles perfections de Dieu se découvrent à la pensée par ses œuvres' »¹²²⁶.

En plus, dans le christianisme, avec l'Incarnation, la proximité et l'intimité entre l'homme et son Créateur est parvenue à un degré supérieur, sans toucher la nature divine, bien entendu. Avec la venue du Christ, l'échange entre l'homme et Dieu s'est approfondi. L'homme passe à connaître le vrai visage de son Créateur, et le désirer davantage. Cette communion renouvelée, qui se donne dans l'Incarnation, ne serait point possible sans que l'homme fût créé à l'image de son Créateur. Et cette image de Dieu dans l'homme, affirme saint Thomas, se réfère et à l'unicité et à la pluralité interne en Dieu :

(...) il est manifeste que la distinction des divines Personnes se fait selon qu'il convient à la nature divine. D'où il résulte qu'être à l'image de Dieu par une imitation de la nature divine n'exclut pas que l'on soit à l'image de Dieu par une représentation des trois Personnes, bien plutôt l'un entraîne l'autre. Ainsi donc il faut dire qu'il y a dans l'homme l'image de Dieu à la fois dans la ligne de la nature divine et dans celle de la Trinité des Personnes, car en Dieu lui-même il existe bien également une nature en trois Personnes »¹²²⁷.

Une dernière considération sur l'amour comme base et cadre pour les *relations réelles* en Dieu, en guise de conclusion : l'amour entre des *personnes* suppose à la fois l'égalité de base et la recherche. Celui qui aime cherche et l'égalité et la *perfection* dans l'autre. L'amour veut simultanément l'autre et son élévation. En ce sens, nous pouvons

¹²²⁴ *Manifestum est quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari* (ST I, q. 93, a. 1, *respondeo*).

¹²²⁵ (...) *patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei* (ST I, q. 93, a. 2, *respondeo*).

¹²²⁶ (...) *illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei : ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli, Rm 1, 20 : « Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur »* (ST III, q. 1, a. 1, *sed contra*).

¹²²⁷ (...) *manifestum est quod distinctio divinarum Personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium Personarum ; sed magis unum ad alterum sequitur. – Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum : nam et in ipso Deo in tribus Personis una existit natura* (ST I, q. 93, a. 5, *respondeo*).

citer l'écrivain Christiane Singer : « L'amour est visionnaire. Il voit la divine perfection de l'être aimé au-delà des apparences auxquelles le regard des autres s'arrête »¹²²⁸.

¹²²⁸ Ch. SINGER, *Éloge du mariage, de l'engagement, de l'engagement et autres folies*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 35.

CONCLUSION GENERALE

À la fin de ces pages, fruits de quelques années de lectures, de prises de notes, de réflexions et de dialogues, il faut bien arriver à une conclusion... Une chose peut paraître évidente mais il vaut mieux la redire : la recherche n'a pas la seule fin de la rédaction d'un texte. Elle contribue à développer une connaissance, à approfondir une question, non seulement pour soi, mais aussi en souhaitant communiquer à d'autres, notamment à la communauté académique, ce qu'on a pu découvrir au cours de cette recherche et exprimer aussi notre reconnaissance aux maîtres qui nous ont guidé.

Au fil de ces pages, nous avons pu apprécier de plus en plus la richesse du sujet choisi en traversant les œuvres étudiées et les questions soulevées au long de ce parcours. Une thèse de philosophie doit aussi avoir recours à différentes disciplines concernant notamment l'histoire, la théologie, la philologie et même la paléographie. C'est aussi une question de méthode.

Reprenant les différentes étapes de notre thèse, nous nous proposons ici, en conclusion, de présenter d'abord chacune des parties de notre étude, de montrer en même temps le lien entre elles, et, pour finir, nous reprendrons certaines des hypothèses soulevées en introduction.

Revenons d'abord à Boèce. Il est une des figures fondamentales de la pensée occidentale et nous reprenons volontiers ici l'élément principal de notre conclusion à propos de l'analyse de ses *opuscula sacra* : dans les écrits religieux de cet auteur, nous avons l'approche d'une même notion de la Trinité, mais sous des angles et relativement à des sujets divers. Nous avons dit, dans la conclusion de notre première partie, comment l'harmonie des cinq traits fondamentaux de la notion de Dieu Trinité témoignent de cette unité.

En outre, comme Richard et saint Thomas plus tard, Boèce cherche l'harmonisation entre les données de la foi chrétienne et la raison philosophique occidentale. La *ratio* de cette harmonie offre la certitude qu'il y a une complémentarité entre ces deux domaines. Dans ce sens, rappelons le début du traité *Contra Eutychem et Nestorium*, où Boèce, en traitant de questions christologiques (les deux natures, en

l'occurrence), déplore les lacunes du « troupeau des incultes » (*indoctorum grege*)¹²²⁹. La foi ne suffit pas, chez les chrétiens, pour formuler une pensée religieuse correcte.

Ainsi, Boèce met en avant ce qui est pour lui un trait constitutif du christianisme lui-même : nous ne pouvons concevoir un christianisme sans réflexion, autrement dit : sans la raison. Le christianisme ne peut se concevoir sans recours à la raison humaine. Le chrétien peut donc accueillir le raffinement de la culture philosophique pour approfondir l'intelligence de sa foi. Sans l'entr'aide entre foi et raison, il n'est pas possible de développer un discours sur les données révélées.

Dans l'élaboration philosophico-théologique de Boèce, telle que nous avons pu l'observer dans ses *opuscula sacra*, nous avons à faire avec une méthode très proche de ces *raisons nécessaires* qui sont tellement importantes chez Richard de Saint-Victor. Il suffit de mentionner ici un autre texte de Boèce, peut-être la plus célèbre de ses œuvres : *La consolation de la philosophie*¹²³⁰. Nous y trouvons un texte profondément chrétien, mais sans références explicites à l'Écriture et aux dogmes.

Nous avons longuement traité dans notre thèse de la notion de *raisons nécessaires* chez Richard de Saint-Victor. Pourtant ce n'est pas précisément cette notion qui attire l'attention de nos contemporains sur le traité *De Trinitate* de Richard, mais plutôt le paradigme de l'*amour-charité* qu'il développe dans son discours théologique. En fait, comme nous l'avons montré, c'est bien dans le cadre méthodologique des *raisons nécessaires* que Richard recourt à l'*amour*. Sans ce cadre, il ne pourrait pas développer ses profondes réflexions sur la charité divine.

Dans la conclusion à la deuxième partie de notre thèse, nous avons souligné aussi l'importance du caractère contemplatif de l'œuvre de Richard, et la force de l'expérience spirituelle qui anime son travail spéculatif. C'est comme contemplatif que Richard est aussi théologien de la Trinité : son écriture révèle un auteur qui a pu goûter à ce qu'il exprime. La plasticité des images, la poésie des formulations dogmatiques du *De Trinitate* en sont un témoignage.

Les considérations de Richard sur les *rationes* de l'*amour*, bien entendu, sont plus proches de la sensibilité de l'homme contemporain. Mais on ne comprend bien l'originalité de Richard de Saint Victor qu'en remarquant qu'il n'aurait pu établir ses

¹²²⁹ CEN, n. 25.

¹²³⁰ Dans la *Consolation*, Boèce ne se sert que de la raison pour son discours, mais aussi de l'imagination (cf. S. VAN DER MEEREN, « Le rêve et l'imagination dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce » dans *Cahiers philosophiques* 159 (2019), p. 43-59.

conclusions sur la nature de l'*amour* si sa recherche ne s'était pas développée dans le cadre des *raisons nécessaires*.

L'*amour* et l'*être* se confondent chez Richard, comme nous pouvons le voir dans ses réflexions sur les *processions* trinitaires. Et, sans doute, c'est l'introduction de la notion d'*incommunicabilité* concernant chaque personne divine qui constitue l'une des principales contributions du Victorin à la pensée théologique de l'Occident.

L'*incommunicabilité* garantit l'ipséité de chaque personne. Elle exprime aussi le *réalisme* de l'identité propre de chaque *personne divine*. Et, en même temps, elle suppose une nécessaire *égalité* des personnes pour être bien comprise. Autrement dit, par cette notion décisive d'*incommunicabilité* Richard affirme en même temps la *diversité constitutive* de chaque personne et leur égalité. En effet, la diversité porte sur le mode propre de « posséder » l'amour divin, propre à chaque personne, et l'égalité vient confirmer la plénitude de l'amour souverain. C'est ce qu'exprime le chapitre 7 du troisième livre du *De Trinitate* : « Remarquons bien, de même que la charité exige, pour être authentique, la pluralité des personnes, ainsi, pour être souveraine, elle exige l'égalité entre ces personnes. »¹²³¹

Ainsi, chez Richard, l'*incommunicabilité* possède deux caractéristiques constitutives également importantes : *identité et égalité*. Et ces deux caractéristiques les rapprochent du *réalisme* des *relations* chez saint Thomas.

Thomas d'Aquin n'est pas celui qui a introduit la notion d'*incommunicabilité* dans la définition de *personne*, comme l'affirme Ch. Theobald¹²³², mais bien Richard. Thomas a su tirer profit du *De Trinitate* du Victorin dès sa jeunesse, comme nous pouvons le constater dans notre étude des citations que Thomas fait de Richard. Il est donc normal que saint Thomas s'appuie sur les notions d'un traité très connu de lui, comme de ses contemporains. Mais l'optique est différente. En effet, Thomas se situe dans la lignée de saint Augustin pour approcher le mystère de la Trinité. A la suite d'Augustin, en effet, il recourt au paradigme psychologique qui comprend la Trinité divine à partir de la *mémoire*, de l'*intelligence* et de la *volonté*. Il n'adopte pas le paradigme des *raisons nécessaires de l'amour* exposé par Richard de Saint-Victor. Mais

1231 *Notandum sane quod, sicut caritas vera exigit personarum pluritatem, sic caritas summa exigit personarum aequalitatem* (Trinité, p. 180-181).

¹²³² Cf. Ch. THEOBALD, « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée » dans E. DURAND, V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf (coll. *Cogitatio Fidei*, n. 266), 2008, p. 37.

cela ne signifie pas que l'esprit de Richard, empreint de contemplation et d'expérience, ne soit pas présent dans les réflexions thomasiennes sur la Trinité divine.

Chez Richard, c'est le paradigme de l'*amour* dans la diversité interne en Dieu et l'*incommunicabilité* des personnes qui constitue les principales contributions à l'approfondissement de l'intelligence théologique du Dieu chrétien. Et chez Thomas d'Aquin, nous pouvons affirmer, avec L.-F. Ladaria, que c'est l'identification entre les *personnes divines par les relations* (ST I, q. 29, a. 4) qui est sa grande contribution au développement de la théologie trinitaire en Occident¹²³³. Saint Thomas a pu ainsi résoudre les apories de saint Augustin.

C'est justement parce que les personnes en Dieu s'identifient à leurs *relations réelles* que la définition de la personne divine chez Richard comme « existence incommunicable de nature divine » peut être accueillie par Thomas. La constitution de chaque personne divine chez Richard est essentiellement relationnelle. Le mode propre à chaque personne dans la possession de l'*amour-charité* divin porte sur les relations intimes et constitutives de chaque *personne*.

Pour reprendre la définition de Boèce, saint Thomas a dû comprendre l'*individu* comme *incommunicable* (cf. ST I, q. 29, a. 3, ad 4) ; il s'agit d'une notion qui est clairement tirée de Richard bien entendu. Avant, Thomas a dû préciser qu'en Dieu la qualification « *rationnelle* » (dans la définition de la personne comme « substance individuelle de nature rationnelle ») ne doit pas être prise au sens d'un *raisonnement discursif*, mais comme raison en général (ce qu'il avait exposé en ST I, q. 14, a. 7). Et *substance signifie exister par soi*. Dans cette formulation plus précise nous constatons de nouveau l'influence de la définition du Victorin. Le propre de la *nature divine* est l'exister par soi depuis toujours. C'est une caractéristique propre à la fois à la *personne* du Père et à l'*outresubstance* elle-même. En outre, nous pouvons conclure que dans l'interprétation de *substance* ici posée par Thomas, nous avons deux sens possibles : 1) simplement *exister par soi* dans le sens général d'une substance, dont l'existence n'a pas besoin d'un autre élément (à la différence d'un accident) et 2) dans un sens particulier, par rapport à ce qui est propre à la divinité, *exister par soi* dans le sens d'être principe de tout. Richard, dans le premier livre du *De Trinitate* consacré à l'étude de la *substance divine*, insiste sur cette caractéristique divine : « Il faut donc qu'il existe une substance raisonnable suprême par rapport à toute autre. De toute évidence occupant le sommet dans l'universalité des choses, elle ne peut recevoir son être même de ce qui lui

¹²³³ Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero... op. cit.*, p. 260-271.

est inférieur. Il faut donc qu'il existe une substance ayant ce double caractère d'être au sommet de tout et d'être par elle-même »¹²³⁴.

Sans ces précisions, c'est-à-dire la réinterprétation de la notion boétienne de personne, où l'influence de Richard nous semble claire, l'identification entre *personne* et *relations réelles* chez saint Thomas (ST I, q. 29, a. 3 et a. 4) ne serait pas possible. Les relations en Dieu ne sont pas des accidents, mais sont identiques aux *hypostases* (cf. ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*), aux *personnes*. Et ces hypostases, ou personnes, sont constituées par leurs propriétés¹²³⁵, qui sont *incommunicables*.

Si Thomas d'Aquin est donc plus d'accord avec Richard de Saint-Victor qu'avec Boèce dans sa définition de la *personne divine*, pourquoi n'a-t-il pas voulu écarter la définition du philosophe romain ? On peut en donner une double raison : d'abord, il y a l'autorité de Boèce vis-à-vis celle de Richard. Mais, en fait, Thomas réinterprète chaque terme de la définition de Boèce, avec l'aide de Richard notamment, comme nous l'avons démontré. Dans la pensée scolastique il n'est pas d'usage d'écarter des autorités aussi reconnues. M.-D. Chenu explique bien la complexité de cette relation aux « autorités » :

(...) s'il est vrai qu'un texte scolastique se présente, dans son dispositif même, comme un tissu de citations répétées et de discussions minutieuses, où, faute de connaître les lois de ce traitement technique, le lecteur moderne est déconcerté (...). À connaître concrètement cette technique, on évitera le jugement prématuré de qui verrait là, dans une mutuelle corruption, les textes autoritaires dissous par la raison et la raison tenue sous la tutelle abusive des textes compilés (...).¹²³⁶

Ensuite, une deuxième raison explique l'attitude de saint Thomas. Il est un auteur à la pensée synthétique et organique originale, comme d'autres classiques avant lui qui ont tenu à marquer leurs dettes ainsi que leurs convergences en même temps que leurs divergences entre eux. Il s'est ainsi appuyé sur une définition déjà reçue de la notion de *personne* en Dieu, chez les anges et aussi chez les hommes. La définition de Boèce, même limitée, lui donnait la base d'une formulation générale, qu'il fallait adapter ensuite à Dieu en tenant compte des réflexions de Richard – lui qui avait déjà perçu les limites de la notion boétienne quand elle était appliquée à Dieu.

¹²³⁴ *Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa. Quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere non potest hoc ipsum quod est a suo inferiori accipere. Oportet ergo ut aliqua substantia existat quae utrumque habeat et summum videlicet* (Trinité, p. 84-85).

¹²³⁵ *Sed proprietates relativae in Deo et subsistunt, et realiter ad invicem distinguuntur, ut supra [q. 28, a. 3] dictum est* (ST I, q. 30, a. 1, *respondeo* 2).

¹²³⁶ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle... op. cit.*, p. 351.

Notons d'ailleurs, en rappelant la conclusion de la première partie de notre thèse, que nous ne trouvons aucune contradiction entre l'interprétation donnée par Thomas de la formule boétienne et les cinq caractéristiques concernant la notion de *personne divine* telles qu'elles ressortent des *opuscula* de Boèce. Il faut donc dire que saint Thomas ne sous-estime pas l'importance de la pensée de Boèce quand il réinterprète sa définition de la *personne*, en ST I, q. 29. Saint Thomas est le seul auteur du XIII^e siècle à commenter Boèce. Il connaît assez la pensée du philosophe romain pour ne pas l'interpréter de manière infidèle.

Enfin, il est bon aussi de nous demander en conclusion si les hypothèses soulevées au début de notre thèse se sont avérées pertinentes. Autrement dit, avons-nous répondu aux questions qui nous ont guidé au début de notre recherche ?

Notre première hypothèse de travail était d'ordre méthodologique : nous avons souhaité que l'analyse rigoureuse des textes soit au diapason de notre manière de procéder dans nos investigations. Le lecteur peut vérifier que nous y avons veillé. Mais, quel est fruit de cette manière d'étudier ? Le principal résultat est le respect envers l'auteur. Si nous ne respectons pas la densité propre des textes, qui témoignent d'une pensée en mouvement, nous risquerions de substituer nos intuitions à celles de l'auteur étudié.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

Bible

LA BIBLE DE JERUSALEM, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017.

ÉVANGILE SELON SAINT JEAN, traduction par sr. J. d'Arc, Paris, Desclée de Brouwer, 2013.

Dictionnaires, lexiques

DENZINGER, H., *Symboles et définitions de la foi catholique*, sous la direction de P. HÜNERMANN, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

CROSS, F. L., *The Oxford dictionary of the Christian Church*, London, Oxford University Press, 1958.

GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris, CNRS Édition, 1994.

LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1976.

MAYER, C. (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schlußlieferung zu vol. 1 (Fasc. 5/6 : *Bellum – Ciuitas dei*), Basel, Schwabe & Co. AG, 1992, p. 771-782.

VAUCHEZ, A. (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, vol. 1, Paris-Cambridge-Rome, Les Éditions du Cerf-James Clarke & Co. Ltd, Città Nuova, 1997.

VV. AA., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.

VV. AA., *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1899-1950.

Sites internet spécialisés

Corpus Thomisticum (<https://www.corpusthomisticum.org/>).

Corpus Corporum – repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem (<http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>).

Docteur Angélique (<http://docteurangelique.free.fr/>).

Magister Sententiarum – Les Sentences de Pierre Lombard (<http://magistersententiarum.com/>).

The SCTA Reading Room (<http://scta.lombardpress.org/>).

Boèce

Sources

BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 1, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALLONIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2007.

BOECE, *Opuscula Sacra*, vol. 2, texte latin de l'édition de Cl. MORESCHINI, introduction, traduction et commentaire par A. GALONNIER, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, 2013.

BOECE, *La Consolation de la philosophie*, introduction, traduction et notes par J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

BOETHIUS, *The Theological Tractates*, with English translation by H.F. STEWART, E.K. RAND, S.J. TESTER, *The Consolation of Philosophy*, with English translation by S.J. TESTER, « The Loeb Classical Library », 74), London-Cambridge (Mass.), William Heinemann Ltd/Harvard University Press, 1973.

Études

ARLIG, A., « The metaphysics of individuals in the *Opuscula Sacra* », dans J. MARENBNON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 129-154.

BRADSHAW, D., « The *Opuscula Sacra* : Boethius and theology », dans J. MARENBNON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 105-128.

COURCELLE, P., « Saint Augustin et Boèce, la survie de leurs chefs-d'œuvre », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 112 (1968), p. 112-114.

DE LIBERA, A., « L'onto-théologique de Boèce : doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate* », dans O. BRUUN, L. CORTI (éd.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 175-222.

ERISMANN, CH., « The medieval fortunes of the *Opuscula Sacra* », dans J. MARENBON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 155-177.

EVANS, G. R., « *More Geometrico* : the place of the axiomatic method in the twelfth century commentaries on Boethius' *Opuscula Sacra* », dans *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 27 (1977), p. 207-221.

FOLLON, J., « Pérennité de Boèce, philosophe et théologien », dans *Revue philosophique de Louvain* 90 (1992), p. 192-205.

GERSH, S., « Boethius (Anicius Manlius Severinus) », dans R. GOULET (dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris, CNRS Édition, 1994.

HUDRY, F., « L'hebdomade et les règles. Survivances du débat scolaire alexandrin », dans *Documenti et Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, vol. VIII, Turnhout, Brepols, 1997, p. 319-337.

MARENBON, J., *Boethius*, Oxford, Oxford University Press (coll. « Great Medieval Thinkers »), 2003.

MARENBON, J., (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

NEDONCELLE, M., « Les variations de Boèce sur la personne », dans *Revue des Sciences religieuses*, 29 (1955), p. 201-238.

MCINERNEY, R., *Boethius and Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1990.

MICAELLI, C., « 'Natura' e 'Persona' nel *Contra Eutychem et Nestorium* di Boezio : Osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici » dans L. OBERTELLO (org.), *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), Roma, Herder, 1981, p. 327-336.

SAVIAN FILHO, J., *Metafísica do ser em Boécio*, São Paulo, Edições Loyola, 2008.

TREGO, K., « Inhérence ou relation? L'*ad aliquid* et la doctrine catégoriale de la substance chez Boèce », *Quaestio*, 13 (2013), p. 125-148.

VAN DER MEEREN, S., « Le rêve et l'imagination dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce » dans *Cahiers philosophiques* 159 (2019), p. 43-59.

Thèmes divers

BONNEFOND-COUDRY, M., *Le Sénat de la république romaine : de la guerre d'Hannibal à Auguste : pratiques délibératives et prise de décision*, Rome, École française de Rome (coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », n° 273), 1989.

GONZALEZ, S., *La formula μία ουσία τρεις υποστάσεις en San Gregorio de Nisa*, Roma, Universitas Gregoriana (coll. « Analecta Gregoriana », vol. XXI), 1939.

GRAU, A., « Une inquiétude pour la philosophie : Chalcédoine, la personne et la nature », *RSPT* 88 (2004), p. 497-518.

Richard de Saint-Victor

Sources

De Trinitate

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, J. RIBAILLIER (ed.), Paris, J. Vrin (coll. « Textes philosophiques du Moyen Âge », 6), 1958.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 63), 1959.

RICARDO DE SAN VICTOR, *La Trinidad*. Edición bilingüe de E. O. PEREIRA, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015.

Autres œuvres

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *L'Œuvre de Richard de Saint-Victor 1, De Contemplatione (Benjamin maior)*, texte latin, introduction, traduction et notes par J. GROSFILLIER, Turnhout, Brepols, 2013.

ARIS, M.-A. ; ANDRES, J. U., « Richard de St. Viktor, *De Contemplatione [Benjamin maior]* » dans M.-A. ARIS, *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Viktor, mit einer verbesserten Edition des Textes*, Frankfurt am Main, Verlag Joseph Knecht, 1996, p. 1-148.

RIBAILLIER, J., (éd.), *Richard de Saint-Victor, Opuscules théologiques*, Paris, Vrin, 1967.

Catalogues de manuscrits

SICARD, P., *Iter Victorinum : la tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor*. Répertoire complémentaire et études, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliotheca Victorina », XXIV), 2015.

GOY, R., *Die handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2005.

Études

BARON, R., *Hugues et Richard de Saint-Victor*, Paris, 1961.

CACCIAPUOTI, P., « *Deus existentia amoris* ». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173)*, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliotheca Victorina », IX), 1998.

COUSINS, E. H., *The notion of the person in the De Trinitate of Richard of St. Victor*, Microfilm de thèse doctorale, Fordham University, 1966.

CHATILLON, J., « Richard de Saint-Victor », dans VV. AA., *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIII, Paris, Beauchesne, 1998.

CHATILLON, J., *L'École de Saint-Victor : Guillaume, Hugues, Richard et les autres* dans VV. AA., *Saint-Victor 1108-2008. Conférences du Jubilé*, Serrières, Chanoines réguliers de Saint-Victor, 2010.

CHATILLON, J., *Contemplation, action et prédication d'après un sermon inédit de Richard de Saint-Victor en l'honneur de saint Grégoire-le-Grand* dans VV.AA., *L'Homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Paris, Aubier (coll. « Théologie », 57), 1964.

DEN BOK, N., *Communicating the Most High. A systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor († 1173)*, Paris-Turnhout, Brepols (coll. « Bibliotheca Victorina », VII), 1996.

D'ONOFRIO, G., *Storia del pensiero medievale*, Rome, Città Nuova (coll. « Institutiones », 5), 2011.

EMERY, G., *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.

GUIMET, F., « Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor », *AHDLMA* 18 (1943), p. 361-394.

GUIMET, F., « *Caritas ordinata et amor discretus* dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor » dans *Revue du Moyen Âge Latin* 4 (1948), p. 225-236.

JAVELET, R., « Saint Bonaventure et Richard de Saint-Victor » dans F. A. CHAVERO BLANCO, o.f.m. (org.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Roma, Edizioni Antonianum (coll. « Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani », 27), 1988.

KULESZA, E., *La Doctrine mystique de Richard de Saint-Victor* (thèse présentée à la Faculté de théologie de l'université de Fribourg, en Suisse), Saint-Maximin, Éditions de la Vie Spirituelle, 1925.

LENGLART, M., *La Théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor*, Paris, Alcan, 1935.

MELONE, M., « La comunione dello Spirito Santo in alcuni testi del *De Trinitate* di Riccardo di S. Vittore », *Ricerche teologiche* 1 (2004), p. 159-187.

PEREIRA, E. O., « Introducción », dans RICARDO DE SAN VICTOR, *La Trinidad*. Edición bilingüe de E. O. PEREIRA, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015.

PEREZ, A. C., « Prólogo » dans RICARDO DE SAN VICTOR, *La Trinidad*. Edición bilingüe de E. O. PEREIRA, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015.

POIREL, D. ; SICARD, P., « Figure Vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso » dans I. BIFFI, C. MARABELLI (org.), *Figure del pensiero medievale, storia della teologia e della filosofia della tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, vol. II, Roma-Milano, Città Nuova-Jaca Book, 2008.

SALET, G., « Les chemins de Dieu d'après Richard de Saint-Victor » dans VV.AA., *L'homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Paris, Aubier (coll. « Théologie », 57), 1964.

SICARD, P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols (coll. « Témoins de notre histoire »), 1991.

TAVARES, A. L., « École de Saint-Victor » (recensions), dans *RSPT* 100 (2016), p. 687-689.

Thèmes divers

BARON, R., « L'influence de Hugues de Saint-Victor », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1955), p. 56-71.

DECHANET, J.-M., « V. La contemplation au XII^e siècle », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2.2, deuxième partie, Paris, Beauchesne, 1953, c. 1948-1966.

FRIEDRICH, A., *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard von St. Viktor*, Münster, Aschendorff, 1921.

GRUMEL, V., « Hiérothée » dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1962, c. 728.

PIAZZONI, A. M., *I Vittorini* dans G. D'ONOFRIO (org.), *Storia della teologia nel Medioevo*, v. 2, Casale Monferrato, Piemme, 1996.

POIREL, D., « L'école de Saint-Victor au Moyen Âge : bilan d'un demi-siècle historiographique » dans *Bibliothèque de l'École des chartes* 156 (1998), p. 187-207.

POIREL, D., « Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor : à propos de la nature humaine » dans AHDLMMA 78 (2011), p. 195-228.

SICARD, P., *Théologies victorines*, Paris, Parole et Silence (coll. « Collège des Bernardins », 1), 2008.

Thomas d'Aquin

Sources

S. THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, cura et studio fratrum praedicatorum (Collection de la Commission Léonine, depuis 1882).

S. THOMAE AQUINATIS *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio C. PERA, cum introductione historica P. CARMELLO, et synthesi doctrinali C. MAZZANTINI, Taurini-Romae, Marietti, 1950.

S. TOMASSO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, v. 10, traduzione a cura della Redazione delle ESD, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.

S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones Disputatae*, vol. II, Taurini/Romae, Marietti, 1949.

THOMAS D'AQUIN ; DIETRICH DE FREIBERG, *L'Être et l'Essence, le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, traduction et commentaires par A. DE LIBERA et C. MICHON, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points », 339 – Essais), 1996.

THOMAS D'AQUIN, *L'Être et l'Essence*, traduction et notes par sr. C. CAPELLE, o.p., Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1947.

THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia, Quaestiones disputatae 'De Potentia' – 'De Malo'*, v. 13, Apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem, 1875.

THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la puissance. De potentia, I questions 1 à 3*, texte latin de l'édition MARIETTI, traduction et notes de R. BERTON, introduction d'E. PERRIER, Paris, Parole et Silence/Les Presses universitaires de l'IPC, coll. « Institut de Philosophie Comparée », 2011.

THOMAS AQUINAS, *The power of God by Thomas Aquinas*, translated by R. J. REGAN, Oxford, Oxford University Press, 2012.

THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae : Über Gottes Vermögen (vols. 1-3)*, herausgegeben von S. GROTZ, Hamburg, F. Meiner, 2009 – 2019.

THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia. Opuscula Varia I* (v. 27). Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 1889.

THOMAS D'AQUIN. *Les Créatures spirituelles*. Introduction, traduction et notes par J.-B. BRENET, Paris, J. Vrin, 2010.

THOMAS D'AQUIN, *La Perfection, c'est la charité*. Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ, introduction, traduction et annotations par J.-P. TORRELL, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010.

S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum Super Libros Sententiarum*, t. I, editio nova cura R.P. MANDONNET, o.p., Parisiis (VI^e), P. Lethielleux, 1929.

S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum Super Libros Sententiarum*, t. II, editio nova cura R.P. MANDONNET, o.p., Parisiis (VI^e), P. Lethielleux, 1929.

S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum Super Libros Sententiarum*, t. III, editio nova cura R.P. M. F. MOOS, o.p., Parisiis (VI^e), P. Lethielleux, 1933.

S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum Super Libros Sententiarum*, t. IV, editio nova cura R.P. M. F. MOOS, OP, Parisiis (VI^e), P. Lethielleux, 1947.

Catalogues de manuscrits

DONDAINE, H.-F. ; SHOONER, H.-V. (ed.), *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. 1., Roma, 1967 ; Montreal, 1985.

SHOONER, H.-V. (ed.), *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. 2., Roma, 1973.

SHOONER, H.-V. (ed.), *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. 3, Montreal-Paris, 1985.

Études

BARNES, C. L., « Ordered to the Good : final causality and analogical predication in Thomas Aquinas », dans *Modern Theology* 30-4 (2014), p. 433-453.

BOYLE, L. E. ; BOYLE, J. F. (eds.), *Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, Turnhout, Brepols, 2006

BOYLE, L. E., *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, Toronto, Pontifical Medieval Studies, 1982.

BONINO, S.-Th., *Quaestiones disputatae De veritate. Saint Thomas d'Aquin, Question 12 : La prophétie, Présentation, traduction et notes*. Mémoire de licence dactyl., Fribourg, 1989.

BONINO, S.-Th., *Dieu, « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Paris, Parole et Silence (coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste »), 2016.

CABRET, D.-M., *L'étonnante manifestation des personnes divines : les appropriations trinitaires chez saint Thomas d'Aquin – histoire de la doctrine et synthèse théologique*, Paris, Parole et Solence (coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste », 2015).

CAZANAVE, E., *Unité de l'univers et unité de l'Église : une lecture de la Summa contra gentiles*, Paris/Toulouse, Parole et Silence/ Les Presses universitaires Institut catholique de Toulouse, 2017.

CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris, Institut d'études médiévales/J. Vrin, 1950.

CHENU, M.-D., « Les réponses de saint Thomas et de Kilwardy à la consultation de Jean de Verceil (1271), dans *Mélanges Mandonnet : études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. I. Paris : J. Vrin (coll. « Bibliothèque Thomiste », 13), 1930, p. 191-221.

DARLEY, PH., « The Epistemological Hope : Aquinas versus other receptions of Pseudo-Dionysius on the Beatific Vision » dans *The Heythrop Journal* 59-4 (2018), p. 663-688.

DABROWSKI, W. « Il concetto della rivelazione nel *Super Boetium De Trinitate* di san Tommaso d'Aquino », dans *Angelicum* 77 (2000), p. 459-476.

DASSELEER, P., « Esthétique 'thomiste' ou esthétique 'thomasienne' », dans *Revue philosophique de Louvain* 97-2 (1999), p. 312-335.

DE HAAN, D. D., “Beauty and Aesthetic Perception in Thomas Aquinas” (https://www.academia.edu/37635450/Beauty_and_Aesthetic_Perception_in_Thomas_Aquinas).

DE WULF, M., « Les théories esthétiques propres à saint Thomas », dans *Revue néo-scholastique*, 6 (1895), p. 188-205.

DE WULF, M., « Les théories esthétiques propres à saint Thomas (suite) », dans *Revue néo-scholastique*, 10 (1896), p. 117-142.

DONOHOO, L. J., « The Nature and Grace of *Sacra Doctrina* in St. Thomas's *Super Boetium De Trinitate* » dans *The Thomist* 63 (1999), p. 343-401.

ECO, U., *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

GEENEN, G., « L'usage des *auctoritates* dans la doctrine du baptême chez s. Thomas d'Aquin » dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938), p. 279-329.

GRABMANN, M., *Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 22, 1-2 », Münster Westf., 1949.

MALET, A., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin (coll. « Bibliothèque thomiste », 32), 1956.

MANNA, S., « Riligendo il *Contra errores graecorum* », dans *Sapienza* 3-4 (1974), p. 416-428.

OLIVA, A., « La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. Introduction historique et littéraire » dans *Chôra* 7-8 (2009-2010), p. 217-253.

PESSION, P. M., *Introductio specialis* dans S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones Disputatae*, vol. II, Taurini/Romae, Marietti, 1949.

PORRO, P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, « Frecce 136 », Roma, Carocci, 2014.

RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A., *Um mestre no ofício : Tomás de Aquino*, São Paulo, Paulus, 2014.

TAUBENSCHLAG, C. A., *La noción de 'spiritus' y de 'spiritualis substantia' en la Cuestión disputada De spiritualibus creaturis de santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires. Agape Libros, 2013.

TORRELL, J.-P., *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998.

TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015.

TORRELL, J.-P. « Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au *Super Boetium de Trinitate*. Essai d'une lecture théologique » dans *Documenti e Studi* 10 (1999), p. 299-353.

VON HERTLING, G., « Wo und wann verfaßte Thomas von Aquin die Schrift *De spiritualibus creaturis* ? », dans *Historisches Jahrbuch* 5 (1884), p. 143-145.

Études sur l'histoire des textes de Thomas d'Aquin

GUILDENTOPS, G. ; STEEL, C. « Critical study : The Leonine Edition of *De spiritualibus creaturis* » dans *Recherches de théologie et philosophie Médiévales* 58/1 (2001), p. 180-203.

LUNA, C., « L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin. Vers une méthode de critique textuelle et d'écdotique », dans *RSPT* 89 (2005), p. 45-47.

TAVARES, A. L., « Aspects ecdotiques et codicologiques des manuscrits de la Prima Pars de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin », *Synesis* 11/2 (2019), p. 1-9.

Auteurs antiques

Sources

ARISTOTE, *La Métaphysique*, tome I, traduction et commentaire par J. TRICOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1991.

ARISTOTE, *Organon*, v. V : *Topiques*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

ARISTOTE, *Organon I : Catégories, II De l'Interprétation*, nouvelle traduction et notes par J. TRICOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1936.

ARISTOTE, *Organon III, Les Premiers Analytiques*, nouvelle traduction et notes par J. TRICOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1936.

ARISTOTE, *Organon V*, tome II (livres V-VIII), nouvelle traduction et notes par J. TRICOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1939.

ARISTOTE, *Physique (I-IV)*, texte établi et traduit par H. CARTERON, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

ARISTOTELES LATINUS, *Categoria vel Praedicamenta*, translatio Boethi, editio composita, translatio Guillelmi de Moerbeka, lemmata et simplici commentario decerpta Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana, edidit L. MINIO-PALUELLO, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

ARISTOTELES LATINUS, *Categoriarum Supplementa*, Porphyrii Isagoge translatio Boethi et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex Principiorum", edidit L. MINIO-PALUELLO, adiuvente B. G. DOD, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

CICERON, *Œuvres complètes*, vol. 16, Paris, Garnier Frères, 1872.

CICERON, *Tusculanes*, t. I, texte établi par G. FOHLEN et traduit par J. HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres (« Collection des universités de France »), 1931.

PLOTIN, *Ennéades VI (2^e partie)*, texte établi et traduit par E. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, Première partie : le mystère, par M. MELLET, o.p. et Th. CAMELOT, o.p., introduction par E. HENDRIKX, o.e.s.a. (coll. « Œuvres de saint Augustin », 15), Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, Deuxième partie : les images, par P. AGAËSSE, s.j. et J. MOINGT, s.j., (coll. « Œuvres de saint Augustin », 16), Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Première partie (livres I-V) : l'impuissance sociale du paganisme, texte de la 4^e édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. GOMBES, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Œuvres de saint Augustin », 33), 1959.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Première Partie (livres VI-X), l'impuissance du paganisme, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française par G. COMBES, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Œuvres de saint Augustin », 34.5), 1959.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Deuxième partie (livres VI-X) : impuissance spirituelle du paganisme, texte de la 4^e édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. GOMBES, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Œuvres de saint Augustin », 34), 1959.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Première partie (livres XI-XIV) : formation des deux cités, texte de la 4^e édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. GOMBES, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Œuvres de saint Augustin », 35), 1959.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Première partie (livres XV-XVIII) : luttes des deux cités, texte de la 4^e édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. GOMBES, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Œuvres de saint Augustin », 36), 1960.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Première partie (livres XIX-XXII) : triomphe de la cité céleste, texte de la 4^e édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. GOMBES, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Œuvres de saint Augustin », 37), 1960.

SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, dans *Dialogues philosophiques*, v. III, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliothèque augustinienne », 6), 1976.

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, t. II, texte établi et traduit par P. DE LABRIOLLE, Paris, Les Belles Lettres », 1937.

SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'évangile de saint Jean XXXIV-XLIII*, traduction, introduction et notes par M. F. BERROUARD, Paris, Études augustinienne (coll. « Bibliothèque augustinienne », n. 73A), 1988.

SAINT HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, t. I (livres I-III), texte critique par M. FIGURA et J. DOIGNON, traduction par G. M. de DURAND, Ch. MOREL et G. PELLAND, notes par G. PELLAND, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. *Sources Chrétiennes*, 443), 1999.

TERTULLIEN, *Œuvres complètes*, traduction et introduction par l'abbé A. DE GENOUDE, suivies de *Doctrine de Tertullien* par Dom CEILLIER, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

Études

BONNAUD, R., « L'éducation scientifique de Boèce », dans *Speculum* 4 (1929), p. 198-206.

BOWERY, A.-M., « Boèce » dans A.D. FITZGERALD (dir.) *Encyclopédie Saint Augustin : la Méditerranée et l'Europe IVe – XXIe siècle*, édition française sous la direction de M.-A. VANNIER, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 170.

DI BERNARDINO, A., « Cassiciacum » dans A.D. FITZGERALD (dir.) *Encyclopédie Saint Augustin : la Méditerranée et l'Europe IV – XXI siècle*, édition française sous la direction de M.-A. VANNIER, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 198-199.

GALONNIER, A. (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac, Louvain/Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie/, Éditions Peeters, 2003.

GABARROU, F., *Le Latin d'Arnobé*, Paris, Champion, 1921.

O'DALY, G. J. P., « Cassiciacum » dans C. MAYER (éd.), *Augustinus-Lexikon*, Schlußlieferung zu vol. 1 (Fasc. 5/6 : *Bellum – Ciuitas dei*), Basel, Schwabe & Co. AG, 1992, p. 771-782.

SOLIGNAC, A., « Marius Victorinus », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, Paris, Beauchesne, 1980, c. 616-623.

ZUM BRUNN, E., *Le Dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, des premiers dialogues aux « Confessions »*, Paris, Études augustiniennes, 1969,

WILLIAMS, R., « Création » dans A.D. FITZGERALD (dir.) *Encyclopedie Saint Augustin : la Méditerranée et l'Europe IVe – XXIe siècle*, édition française sous la direction de M.-A. VANNIER, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 407.

Auteurs médiévaux divers

Sources

ALEXANDRE DE HALES, *Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis Minorum Summa theologica – Summa fratri Alexandri*, t. I, liber primus, Ad Claras Aquas (Quaracchi) propre Florentiam, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1924.

B. ALBERTI MAGNI *Opera Omnia*, v. XXVIII, cura ac labore S. C. A. BORNET, Parisiis, apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1894.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*, Œuvres complètes XXIX, texte latin des *S. Bernardi Opera*, par J. LECLERCQ, H. ROCHAIS et Ch.-H. TALBOT, introduction, traduction, notes et index par F. CALLEROT, o.c.s.o., J. CHRISTOPHE, o.c.s.o., M.-I. HILLE, o.c.s.o. et P. VERDEYEN, s.j., Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 393), 1993.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, t. I (Sermons 1-15), Œuvres complètes X, texte latin des *S. Bernardi Opera*, par J. LECLERCQ, H. ROCHAIS et Ch.-H. TALBOT, introduction et notes par P. VERDEYEN, s.j., traduction par R. FASSETA, o.c.s.o., Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 414), 2006.

DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie*, v. 3 : *Paradis*, texte établi, traduit, présenté et annoté par A. MASSERON; dessins de BOTTICELLI, Paris, Le Club français du livre, 1964.

GREGOIRE LE GRAND, *La Règle Pastorale*, t. I, livres I-II, introduction, notes et index par B. JUDIC, texte critique par F. ROMMEL, o.s.b., traduction par Ch. MOREL, s.j., Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 381), 1992.

GREGOIRE LE GRAND, *La Règle Pastorale*, t. II, livres III-IV, introduction, notes et index par B. JUDIC, texte critique par F. ROMMEL, o.s.b., traduction par Ch. MOREL, s.j., Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 382), 1992.

GREGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, livre I, homélie 1-20, texte latin, introduction, traduction et notes par R. ÉTAIX, Ch. MOREL, s.j. et B. JADIC, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 485), 2005.

GREGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, livre II, homélie 21-40, texte latin, introduction, traduction et notes par R. ÉTAIX, G. BLANC, s.j. et B. JADIC, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 522), 2008.

JOHN OF SALISBURY, *The Historia Pontificalis*, édité par M. CHIBNALL, London, Thomas Nelson and Sons Ltd. (coll. « Nelson's Medieval Texts »), 1956.

IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE *Periphyseon*, liber tertius, edited by I. P. SHELDON-WILLIAMS, with the collaboration of L. BIELER, Dublin, The Dublin Institute for advanced studies (coll. « Scriptores Latini Hiberniae », 11), 1981.

IOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE PERIPHYSEON *De divisione naturae*, I. P. SHELDON-WILLIAMS (ed.), Dublin, Dublin Institut for Advanced Studies, 1981.

MAGISTRI GUILLELMI ALTISSIODORENSIS *Summa Aurea*, cura et studio J. RIBAILLIER, liber tertius, tomus I, Paris/Grottaferrata (Rome), Éditions du Centre national de la recherche scientifique/ Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986.

PETRI ABELARDI *Opera theologica*, t. II : *theologia christiana, theologia scholarium : recensiones breviores accedunt Capitula haeresium Petri Abelardi*, cura et studio Eligii M. Buytaert, o.f.m, Turnholti, Brepols (coll. *Corpus christianorum continuatio mediaevalis*, t. XII), 1969.

SAINT ANSELME DE CANTORBERY, *L'Œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, v. 1, Introduction, traductions et notes par M. CORBIN, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

SAINT ANSELME DE CANTORBERY, *L'Œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, v. 6, Introduction, traductions et notes par M. CORBIN et A. GALONNIER, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012.

SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit jusqu'en Dieu*, texte latin introduit et annoté par L. SOLIGNAC, traduction d'A. MENARD, Paris, J. Vrin, 2019.

SAINT BONAVENTURE, *Tria opuscula seraphici doctoris s. Bonaventurae, Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum et De Reductione artium ad theologiam*, notis illustrata studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae, Ad Acquis Claras (Quaracchi), ex typ. Collegii s. Bonaventurae, 1911.

THIERRY OF CHARTRES, *The commentary on the De arithmetica of Boethius*, edited with an Introduction by I. CAIAZZO, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2015.

Études diverses

ANGOTTI, C., « Les débuts du Livre des *Sentences* comme manuel de théologie à l'Université de Paris », dans P. HURTUBISE (éd.), *Université, Église, Culture : l'université catholique au Moyen Âge* (actes du 4^e symposium Katholike Universiteit Leuven, 11-14 mai 2005), Paris, Fédération internationale des universités catholiques, 2007, p. 59-126.

BARTH, K., *La Preuve de l'existence de Dieu*, trad. J. CARRERE, Neuchâtel-Paris, 1958 (à propos de l' « argument ontologique » de saint Anselme).

BAZAN, B. C., « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans B. C. BAZAN, G. FRANSEN, J. F. WIPPEL, D. JACQUART, *Les Questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, « Typologie des sources du Moyen Âge occidental 44-45 », Turnhout, Brepols, p. 70-85.

BIANCHI, L., « Un Moyen Âge sans censure ? Réponse à Alain Boureau » dans *Annales : Histoire, Sciences Sociales* 57 (2002), p. 733-743.

BRADY, I., « Pierre Lombard » dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 12.2, Paris, Beauchesne, 1986, c. 1604-1612.

CHENU, M.-D., *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957.

CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée, v.3, de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions Universitaires, 1992.

DARLEY, PH., « Hyperousios : God without being, super-being, or unlimited being » dans *The Heythrop Journal* 58-6 (2017), p. 865-888.

DI BACCO, G. ; PLUMLEY, Y., *Citation, Intertextuality and memory in the Middle Ages and Renaissanc*, v. 2 : « Cross-disciplinary perspectives on Medieval Culture », Liverpool, Liverpool University Press, 2013.

DOUCET, V., « A new source of the *Summa fratris Alexandri* : the Commentary on the *Sentences* of Alexander of Hales » dans *Franciscan Studies* 6 (1946), p. 403-417.

FASSEUR, V., « La mémoire volontaire de l'écrivain médiéval : aspects et enjeux de la remembrance » dans *Littérature* 175 (2014), p. 6-22.

GILSON, E., *Forms and the Substances in the Arts*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966.

GLORIEUX, P., « Questions nouvelles de Pierre de Tarentaise » dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), p. 96-106.

HOLTZ, L., « L'école d'Auxerre » dans D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (org.), *L'École carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Rémi 830-908*, Paris, Beauchesne, 1991.

JAGU, A., « Karl Barth, *La preuve de l'existence de Dieu*, 1958 [compte-rendu] » dans *Revue des Sciences religieuses* 34-1 (1960), p. 107-108.

LAURENT, M.-H., *Le Bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps*. Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.

LECLERCQ, J., *Saint Bernard mystique*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Les grands mystiques »), 1948.

LOTTIN, D. O., « À propos du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise » dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 13 (1946), p. 86-98.

BOUGEROL, J.-G., « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite » dans *Études franciscaines* 18 (1968), Suppl., p. 33-123.

TREPANIER, E., « La connaissance des premiers principes : une interprétation » dans *Laval théologique et philosophique* 4 (1948), p. 185-351.

Auteurs modernes

BALTHASAR, H. U. von, *La Dramatique divine IV : le dénouement*, Namur, Culture e Vérité, 1993.

BARDY, G., « Monarchianisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, v. X, deuxième partie, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1929, p. 2193.

BOURGEOIS, H., « Temps », VV. AA., *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 15, Paris, Beauchesne, 1991, col. 162.

BERGSON, H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 88^e ed., Paris, Presses Universitaires de France (col. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1958.

CHESTERTON, G. K., *Saint Thomas d'Aquin*, Lyon, 1935.

DE LIBERA, A., *La Philosophie médiévale*, 7^e édition, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Que sais-je ? », 1044), 2017.

DULLES, A., « Authority in the Church », dans I. KER, T. MERRIGAN (ed.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 170-188.

DURAND, E., *La Périchorèse des personnes divines*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 243), 2005.

EMERY, G., *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.

EMERY, G. ; LEVERING, M., *The Oxford Handbook of the Trinity* Oxford, Oxford University Press, 2011.

GARDEIL, A., *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Librairie Victor Lecoffre (coll. « Bibliothèque théologique »), 1927.

GRATRY, A., *Logique*, Paris, Bouniol et Lecoffre, 1958.

HOUSSET, E., *La vocation de la personne : l'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

HOUSSET, E., « La personne en actes » dans *Études* 417 (2012), p. 341-352.

LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.

LE GOFF, J., *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?* Paris, Éditions du Seuil, 2003.

LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, seconde partie, t. I, Paris, Aubier, 1961.

MARCHESI, G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia, Quiriana (coll. « Biblioteca di teologia contemporanea », 94), 1997.

MARION, J.-L., « Quelques règles en histoire de la philosophie », dans C. CIOCAN; A. VASILIU, *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, p. 9-24.

RAHNER, K., *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999

ROBERT, S., « Vocation actuelle de la théologie spirituelle », *Recherches de Science religieuse* 97 (2009), p. 53-74.

SESBOÛE, B. (dir.), *Histoire des dogmes, t. 4: La Parole du Salut : histoire des dogmes*, par B. SESBOÛE et Ch. THEOBALD, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

SINGER, CH., *Éloge du mariage de l'engagement et autres folies*, Paris, Albin Michel, 2000.

THEOBALD, CH., « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », dans E. DURAND, V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 266), 2008.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	4
LISTE D'ABREVIATIONS.....	7
INTRODUCTION GENERALE.....	9
PREMIERE PARTIE: BOECE.....	17
INTRODUCTION.....	18
1. LE TRAITE <i>DE FIDE CATHOLICA</i> (C. 512).....	21
1.1 La structure et les thèmes du <i>De Fide Catholica</i>	22
1.2 Remarques sur la théologie de la création du <i>De Fide Catholica</i>	24
1.3 La Sainte Trinité dans le <i>De Fide Catholica</i>	27
2. LE TRAITE <i>DE PRAEDICATIONE</i> (C. 519-520).....	36
2.1 Aspects généraux du <i>De Praedicatione</i>	36
2.2 Notions principales du traité <i>De Praedicatione</i>	39
2.3 Le mot « personne » dans le <i>De Praedicatione</i>	47
3. LE TRAITE <i>DE SANCTA TRINITATE</i> (C. 519-523).....	51
3.1 Aspects généraux du <i>De Sancta Trinitate</i>	53
3.2 La méthode du traité : une théologie philosophique tout-court ?.....	57
3.3 L' <i>indifferentia</i> comme constitutive de l'unité divine.....	60
3.4 L'altérité au cœur de l'unité divine : le binôme <i>idem-ipse</i>	62
3.5 Les parties de la philosophie spéculative.....	64
3.6 La spécificité du nombre en Dieu.....	69
3.7 L'outre-substance et la rectification des catégories philosophiques.....	72
3.8 La relation comme catégorie spéciale en Dieu.....	74
3.9 La « production » et la « procession » du Fils.....	78
4. LE TRAITE <i>DE HEBDOMADIBUS</i> (C. 519).....	82
4.1 Structure du texte.....	85
4.2 Simplicité, pluralité et création.....	90
5. LE TRAITE <i>CONTRA EUTYCHEN ET NESTORIUM</i> (C. 512-513).....	95
5.1 Les définitions de nature.....	101
5.2 En préparant la définition de « personne ».....	110
5.3 Considérations sur la « personne », l'« essence », la « substance » et la « subsistence ».....	116
CONCLUSION.....	126

DEUXIEME PARTIE : RICHARD DE SAINT-VICTOR.....	128
1. RICHARD DE SAINT-VICTOR ET SON TRAITE <i>DE TRINITATE</i>.....	129
1.1 Introduction.....	129
1.2 La réception du traité.....	135
1.3 Un théologien à œuvre : la méthode du <i>De Trinitate</i>	138
1.4 Parler aux simples.....	145
2. PRINCIPAUX ELEMENTS DU <i>DE TRINITATE</i>.....	149
2.1 La <i>personne divine</i> : Richard élit son sujet.....	149
2.2 La substance divine : <i>super substance</i>	151
2.3 Les attributs de Dieu.....	159
2.4. Pluralité interne et <i>personnes divines</i>	166
2.5 Grégoire et Origène : amour de soi et nécessité d'un <i>dilectus</i>	169
2.6 Égalité, identité, simplicité.....	172
2.7 La félicité.....	176
2.8 Gloire.....	177
2.9 Retour à l'unité.....	178
3. LES PERSONNES DIVINES DANS LE <i>DE TRINITATE</i>.....	181
3.1 Pluralités créées et pluralité divine : de l'homme à Dieu.....	181
3.2 De la dualité à la Trinité de personnes.....	183
3.3 « Une angoisseuse nuit ».....	186
3.4 Les personnes divines.....	188
3.5 À la recherche de la <i>personne</i>	189
3.6 Un retour difficile : la question de l' <i>existence</i>	191
3.7 Propre, incommunicable et existence.....	195
3.8 Une critique médiévale de Boèce.....	197
3.9 Des tentatives de définition générale de la <i>personne</i>	200
3.10 Retour à Richard.....	200
3.11 Les processions trinitaires.....	202
3.12 Le Père.....	204
3.13 Le Fils : de l'Inascible à la procession immédiate d'un seul par un seul.....	205
3.14 L'Esprit Saint, un amour gracieux et obligé.....	209
3.15 Pas de <i>divina quaternitas</i>	212
CONCLUSION.....	218
TROISIEME PARTIE : THOMAS D'AQUIN.....	223
1. SAINT THOMAS LECTEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR.....	224
1.1 <i>Commentaire des Sentences</i> de Pierre Lombard.....	228
1.1.1 Livre I : À propos de la doctrine trinitaire de Pierre Lombard.....	230
1.1.1.1 Dist. 3, q. 1, a. 4, 3 : raison et révélation.....	230
1.1.1.2 Dist. 12, q. 1, a.3 co.....	233
1.1.1.3 Dist. 23, q. 1.....	234
1.1.1.4 Dist. 25.....	239
1.1.1.5 Dist. 34.....	243
1.1.2 Livre II : Est-ce qu'il y a une personne angélique ?.....	244
1.1.3 Livre III : Le Christ, les vertus et les commandements et les dons.....	246

1.1.3.1 Dist. 24 : la foi qu'appelle la raison.....	246
1.1.3.2 Dist. 25 : des problèmes avec les citations.....	247
1.1.3.3 Dist. 35 : la vraie fin de la vie contemplative.....	249
1.1.4 Les fins dernières et l'usage du <i>De potestate iudicaria</i>	252
1.1.4. 1 Dist. 43 : Le jugement et le livre de la vie.....	252
1.1.4. 2 Dist. 47 : Les parfaits comme juges.....	255
1.2 SOMME DE THEOLOGIE.....	258
1.2.1 ST I, q. 30, a. 4 : une commune incommunicabilité.....	258
1.2.2 ST I, q. 32, a. 1 : le problème des raisons nécessaires.....	259
1.2.3 ST II-II, q. 180 : les enjeux de la vie contemplative.....	261
1.2.4 ST II-II, q. 180, a. 3 : l'unité de la vie contemplative.....	263
1.2.5 ST II-II, q. 180, a. 4 : les espèces de contemplation.....	265
1.2.6 ST II-II, q. 180, a. 6 : les mouvements intérieurs de l'âme contemplative.....	267
1.3 DE VERITATE.....	271
1.3.1 Question 4, a. 1 : le bon usage du terme Verbe en Dieu.....	272
1.3.2 Question 14, a. 9 : les raisons nécessaires par rapport à la foi.....	274
1.4 DE POTENTIA.....	279
1.4.1 Question 6 : le miracle.....	281
1.4.2 Question 8 : quel genre des relations en Dieu ?.....	282
1.4.3 Question 9, a. 2 : la personne en Dieu.....	285
1.4.4 Question 9, a. 9 : un résumé du traité du Victorin.....	289
1.4.5 Question 10 : les processions trinitaires.....	291
1.4.5. 1 Question 10, a. 4 : amour gratuit et amour dû.....	292
1.4.5. 2 Question 10, a. 5 : les origines de l'Esprit à l'égard du Fils.....	293
1.5 CONTRA ERRORES GRAECORUM.....	300
1.5.1 Partie 1, ch. 10 : l'Esprit Saint comme image ?.....	301
1.5.2 Partie 2, ch. 29 : pas d'Esprit sans le Fils.....	303
1.5.3 Partie 2, ch. 30 : l'ordre entre les personnes.....	304
1.6 DERNIERES CITATIONS.....	307
1.6.1 <i>Responsio de 108 articulis</i>	307
1.6.2 <i>Super Boetium De Trinitate</i>	309
1.6.3 <i>De spiritualibus creaturis</i>	311
1.6.4 <i>Postilla super Psalmos</i>	312
CONCLUSION.....	315
2. LES RELATIONS REELLES ET L'EGALITE DE PERSONNES EN DIGNITE.....	320
2. 2 Les relations réelles trinitaires chez Thomas d'Aquin.....	321
2.2.1 Les relations réelles trinitaires dans le <i>Commentaire aux Sentences</i>	322
2.3.2 Les relations réelles dans la <i>Somme contre les Gentils</i>	329
2.3.3 Les relations réelles dans le <i>Compendium theologiae</i>	333
2.3.4 Les relations réelles dans <i>De Potentia</i>	340
2.3.5 Les relations réelles dans le <i>Commentaire de l'évangile selon saint Jean</i>	344
2.3.6 Conclusion de l'analyse des relations réelles chez Thomas d'Aquin.....	348
2.3 Richard de Saint-Victor et la nécessaire égalité des personnes divines.....	352

2.4 Les relations et la perfection de l'amour.....356

CONCLUSION GENERALE.....360

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE.....366

***Sed excellentiori modo* : Personne divine chez Boèce, Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin**

Résumé

Dans la question 29 de la première partie de la *Summa Theologiae* (ST I, q. 29, a.3, *ad quartum*) Thomas d'Aquin cite Richard de Saint-Victor (*De Trinitate*, IV, 22), qui use de la notion d'*incommunicabilité* pour penser l'identité de chaque Personne divine ; Thomas profite de cet éclairage du Victorin pour « élargir » la notion de personne trouvée chez Boèce, *substance individuelle de nature rationnelle*. Habituellement, Thomas est présenté comme adepte et continuateur de la pensée trinitaire augustinienne, dans le sillage de laquelle s'inscrit Boèce. Pourtant, Thomas intègre aussi des éléments d'une autre école, la Victorine, à sa pensée du mystère divin. C'est en critiquant la formulation ontologique de Boèce à l'aide de Richard de Saint-Victor (dont la perspective est commandée par l'expérience de l'amour et donc de l'altérité), que Thomas élabore son propre système, générant des éléments originaux, et aboutissant à de nouvelles conclusions. Comprendre comment les deux « autorités » se croisent chez Thomas permet de préciser l'origine de sa notion de Personne, mais permet aussi d'adopter un point de vue propice à de nouveaux approfondissements sur les relations intradivines et interhumaines dans le contexte philosophique et théologique contemporain. Après une analyse des textes théologiques de Boèce et Richard de Saint-Victor, focalisée sur la notion de Personne divine, on examine la connaissance que Thomas avait de l'œuvre de Richard. C'est à l'intérieur du cadre fourni par les analyses antérieures que l'on étudie la notion de Personne divine et de *relation réelle* chez saint Thomas, en ouvrant de nouvelles perspectives philosophiques et anthropologiques.

Mots-clés : Trinité ; Personne divine ; relation ; Boèce ; Richard de Saint-Victor ; Thomas d'Aquin

***Sed excellentiori modo*: Divine Person in Boethius, Richard of Saint-Victor and Thomas Aquinas**

Summary

In question 29 of the first part of the *Summa Theologiae* (ST I, q. 29, a.3, *ad quartum*) Thomas Aquinas quotes Richard of Saint-Victor (*De Trinitate*, IV, 22), who uses the notion of *incommunicability* to think about the identity of each divine Person; Aquinas takes advantage of this Victorine insight to “expand” the notion of person found in Boethius, *an individual substance of a rational nature*. Usually, Aquinas is presented as a follower and continuator of Augustinian Trinitarian thought, in the wake of which Boethius follows. However, Aquinas also incorporates elements from another school, the Victorine, into his thinking of the divine mystery. It is by criticizing the ontological formulation of Boethius with the help of Richard of Saint-Victor (whose perspective is driven by the experience of love and therefore otherness), that Aquinas develops his own system, generating original elements, and leading to new conclusions. Understanding how the two “authorities” intersect in Thomas Aquinas allows us to clarify the origin of his notion of Person, but also allows us to adopt a point of view conducive to new in-depth studies on intradivine and interhuman relations in the contemporary philosophical and theological context. After an analysis of the theological texts of Boethius and Richard of Saint-Victor, focused on the notion of the divine Person, we examine the knowledge that Aquinas had of Richard's work. It is within the framework provided by previous analyses that we study the notion of the divine Person and of *real relations* in Aquinas, by opening up new philosophical and anthropological perspectives.

Keywords : Trinity ; Divine Person ; relation ; Boethius ; Richard of Saint-Victor ; Thomas Aquinas

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 5 – Concepts et langages

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, France

DISCIPLINE : Philosophie